Darstellung und kritische Erörterung der Philosophie Rudolf Euckens.

Unter

vergleichender Heranziehung Trendelenburgs.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Johannes Middendorff

aus Emden.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. April 1911.

Erlangen.

K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

1911.

223

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Erlangen.

Referent: Herr Professor Dr. Falckenberg
Dekan: Herr Professor Dr. Noether.

Seinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Literatur.

Bornhausen (Karl), Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrgang, S. 265—327). Göttingen 1910.

Boutroux (Emile), Rudolf Euckens Kampf um einen neuen Idealismus. Autorisierte Übersetzung von J. Benrubi. Leipzig 1911.

Braun (Otto), Rudolf Euckens Monismus (Der Monismus, Bd. II, S. 149 ff.). Jena 1908.

Budde (G.), Versuch einer prinzipiellen Begründung der Pädagogik der höheren Knabenschulen auf Rudolf Euckens Philosophie. 1911.

Claß (G.), Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Leipzig 1896. Zit.: Claß a. a. O.

Delitzsch (Franz), System der biblischen Psychologie, 2. Auflage. Leipzig 1861.

Dunkmann, Das religiöse Apriori und die Geschichte (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 14. Jahrgang, 3. Heft). Gütersloh 1910.

Ernst (Wilhelm), Wesen und Bedeutung des Anthropomorphen für Religion und Wissenschaft (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrgang, S. 31 ff.). Göttingen 1910.

Eucken (Rudolf), Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, Leipzig 1885. Zit.: Proleg.

—, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1886. Zit.: Beitr. n. Ph.

—, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. Leipzig 1888. Zit.: Einh. d. G.

—, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Leipzig 1896, 2. Auflage 1907. Zit.: K. L. (nach der 1. Auflage.)

Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig 1901, 2. Aufl. 1905. Zit.: W. R. (nach der 1. Aufl.).

—, Das Wesen der Religion, philosophisch betrachtet. (Vortrag). Leipzig 1901.

—, Die weltgeschichtliche Aufgabe des deutschen Geistes (Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, Bd. I). Berlin 1902.

—, Wissenschaft und Religion (Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion). München 1905.

—, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig, 7. Aufl. 1907, 9. Aufl. 1911. Zit.: L. D. (nach der 7. Aufl.).

—, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig 1907. Zit.: Grdl.

—, Philosophie der Geschichte (Kultur der Gegenwart I, 6). Berlin und Leipzig 1907. Zit.: K. d. G.

—, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 2. Aufl. 1907, 3. Aufl. 1909.

—, Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. Leipzig 1908. Zit.: Einführung.

—, Geistige Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart vierte umgearbeitete Auflage. Leipzig 1909. Zit.: G. G.

—, Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig, 2. Aufl. 1910, 3. Aufl. 1911. Zit.: S. u. W. (nach der 2. Aufl.).

—, Zur Würdigung der pantheistischen Strömungen der Gegenwart (Noris, Jahrbuch für protestantische Kultur 1911, herausgegeben v. Pöhlmann).

Falckenberg (Richard), Rudolf Euckens Prolegomena (Z. f. Ph. Bd. 90, S. 110ff.).

—, Rudolf Euckens Kampf gegen den Naturalismus (Festschrift der Universität Erlangen zum 80. Geburtstag des bayerischen Prinzregenten 1901, IV. 1, S. 105 ff.).

—, Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. 1908 (S. 589ff.).

Fischer (Kuno), Anti-Trendelenburg. Jena 1870.

Gabriel (Paul), Euckens Grundlinien einer neuen Lebensanschauung und sein Verhältnis zu J. G. Fichte. Bunzlau 1910. Erl. Diss.

v. Gerdtell (Ludwig), Rudolf Euckens Christentum. Eilenburg 1909.

Gibson (W. R. Boyce), Rudolf Euckens Philosophy of Life. 1906, 2. ed. 1907.

Harnack (Adolf), Das Wesen des Christentums, 56.—60. Tausend 1908.

Kalweit (Paul), Rudolf Eucken (Christliche Welt, 20. Jahrgang 1906. S. 170 ff., 194 ff., 243 ff., 293 ff.).

Kappstein (Theodor), Rudolf Eucken, der Erneuerer des deutschen Idealismus (Moderne Philosophie, Bd. 5. Berlin-Schöneberg 1909).

Kästner (O.), Sozialpädagogik und Neuidealismus. Grundlagen und Grundzüge einer echten Volksbildung mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Rudolf Euckens. Leipzig 1907.

Kesseler (Kurt), Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch Rudolf Eucken. Bunzlau 1908.

Leser (H.), Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkte. Leipzig 1901. Zit.: Leser, Wahrheitsproblem.

—, Grundcharakter und Grundprobleme der Euckenschen Philosophie (Encyclopädie der Philosophie, herausgegeben von H. Renner. Serie II, Nr. 2/3). Charlottenburg 1907. Zit.: Leser a. a. O.

Liebermann (Bernhard), Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. Meiningen 1889. Jen. Diss.

Messer (A.), Rudolf Eucken als Vorkämpfer des Idealismus gegen den Naturalismus (Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, Bd. V, S. 556 ff.). Berlin 1904.

Pöhlmann (H.), Rudolf Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Berlin 1903.

Richter (W.), „Die Aufgabe der Gegenwart" nach Eucken (Monatsschrift für die kirchliche Praxis, 2. Jahrgang 1902. S. 23 ff.).

Scheler (M.), Zur Religionsphilosophie (Deutsche Rundschau, Bd. 114, S. 152 ff.).

Siebeck (H.), Religion und Entwicklung (mit Bezugnahme auf Eucken, der Wahrheitsgehalt der Religion) (Z. f. Ph. Bd. 123, S. 62 ff., 151 ff.).

Siebert (Otto), Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern (Rudolf Eucken überreicht). Langensalza 1906.

—, Euckens Welt- und Lebensanschauung, 2. Aufl. 1911.

—, (Richard), Rudolf Euckens geschichtsphilosophische Ansichten. Halle 1909. Erl. Diss.

—, Eine Begründung der Religion aus Euckens Philosophie (Der Pfarrerverein, Abt. B, Mitte März und Anfang April 1911, Nr. 6 und 7).

Sohr (Maximilian), Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels. Halle 1874.

Steinmann (Theophil), Das Transzendente in der Weltanschauung und in der Religion (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrgang). Göttingen 1910.

Trendelenburg (Adolf), Logische Untersuchungen. 2 Bände, 3. Auflage. Leipzig 1870. Zit.: I. u. II.

Trübe (Otto), Rudolf Euckens Stellung zum religiösen Problem. Erlangen 1904. Erl. Diss.

Ultsch (Hans), Über das Verhältnis von Glück, Sittlichkeit und Christentum. München 1905.

Veeck (O.), Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs. Gotha 1888. Jen. Diss.

Walter (Heinrich), Eine neue Begründung der Religion. Ein kritischer Beitrag zur Religionsphilosophie Rudolf Euckens. Schwabach 1906. Erl. Diss.

Wihan (R.), Zur Feststellung des Begriffes der Wahrheit. (Z. f. Ph. Bd. 122, S. 92 ff.)

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Zur Nachachtung X

Einleitung: Orientierung über den Plan der Arbeit 1

I. Euckens Philosophie in zusammenhängender Darstellung 3

Einführung: Die Selbständigkeit des Geisteslebens (Zur Methodologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik) 3

Ausführung:

A. Das Geistesleben nach seiner Grundbeschaffenheit . . 7

1. Das Stufenreich der Wirklichkeit 7

2. Das Umfassen der Gegensätze 11

3. Die Erkenntnisarbeit 14

4. Geschichte und Geistesleben 18

5. Die sittliche Aufgabe 27

6. Gott und Welt (oder das absolute Geistesleben) . . 31

B. Die Stellung der Religion im Geistesleben 33

1. Religion und Geistesleben im allgemeinen 33

2. Religion, Philosophie und Leben 35

3. Religion, Philosophie und Wissenschaft 36

4. Religion und Geschichte (mit Beziehung auf das Christentum) 38

5. Religion und Kultur 39

6. Religion und Moral 41

C. Natur und Geist 43

Einleitende Vorbemerkungen 43

1. Natur und Geist im Verhältnis zueinander 49

2. Natur und Geist im Verhältnis zur eigentümlich-menschlichen Geschichte 55

3. Natur und Geist im Verhältnis zur Seele 57

II. Adolf Trendelenburgs und Rudolf Euckens Philosophie im Vergleich 68

Einleitung: Unser Vorhaben 68

Ausführung:

A. Grundlinien des Trendelenburgschen Systems 70

Seite

1. Die Bewegung 70
2. Der Zweck 77
3. Bewegung und Zweck 88
4. Die Metaphysik als Umkehrung der nächsten Lage . . 94

B. Anklänge im Einzelnen 97
1. Erkenntnistheoretisches und Methodologisches . . . 97
2. Einzelheiten 100

C. Trendelenburg und Eucken in ihrer Stellung zu Hegel 103
1. Hegel in der Darstellung Trendelenburgs 103
2. Hegel in der Darstellung Euckens 105

Schluß: Euckens Charakteristik der Philosophie Trendelenburgs 109

III. Kritische Erörterung einiger Prinzipienfragen aus Euckens Philosophie 111

Einleitende Erwägungen zur Freiheit des kritischen Verhaltens 111

Ausführung:
1. Die „metaphysische“ Erkenntnistheorie 114
2. Das Leben als Grundaxiom 117
3. Das Wahrheitsproblem 122
4. Die Frage nach den Wundern 125
5. Religion und Geschichte (das Prinzip der Offenbarung) 136
6. Das Problem des Bösen 147

Schluß: Unser persönliches Werturteil 153

Zur Nachachtung.

1. Da wir in vielen Fällen auf genaueren Stellennachweis Wert legten — besonders dann, wenn es sich um bestimmte Worte oder um einzelne Sätze handelte, die der größere Zusammenhang leicht übersehen ließe —, haben wir außer der Seitenzahl manchmal auch die Zeilen angegeben.

2. Sperrungen, die von uns herrühren, sind nicht als solche kenntlich gemacht. Sämtliche Zitate können mit Hilfe unserer Verweisungen nachgesehen werden.

3. Daß viele Einzelheiten in Anmerkungen zur Kenntnis gebracht werden, entlastet die Gedankenentwicklung und erleichtert das Verständnis des Haupttextes.

Einleitung.

Orientierung über den Plan der Arbeit.

Über Eucken ist nachgerade schon mancherlei geschrieben worden. Das Meiste dessen, was hier in Betracht kommt, trägt jedoch bloß darstellenden, referierenden oder reproduzierenden Charakter und behandelt durchweg nur einzelne Seiten der Euckenschen Philosophie, etwa die geschichtsphilosophischen oder religionsphilosophischen Ansichten. Demgegenüber planen wir eine möglichst allseitige Durchleuchtung der Gedankengänge unseres Philosophen und gründen die Hoffnung, daß unser Vorhaben gelinge, auf die Mannigfaltigkeit der Richtlinien, denen unsere Betrachtung folgt. Wir lenken unsern Blick zunächst auf das Ganze des Geisteslebens nach seiner Grundbeschaffenheit. Die Tatsache, daß jenes Leben erst in der religiösen Fassung zu vollem Abschluß gelangt, wird es rechtfertigen, daß wir die Stellung der Religion im Geistesleben in einem besonderen Abschnitt behandeln[1]). Die historisch-kritischen Erörterungen über

[1]) Die enge Verflechtung von Religion und Geistesleben treibt Bornhausen zu dem gewagten, aber doch nicht ganz verwerflichen Satze, Eucken „zwinge den Leser zu der dauernden Zweifelsfrage: Ist dieser Gedanke religiös oder philosophisch gemeint? Redet hier der Mensch oder der Metaphysiker?“ (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrgang, S. 315; vgl. auch Pöhlmann, S. 46, 4—8). Mensch und Metaphysiker werden sich aber schwerlich auseinanderreißen lassen; und darum behält Bornhausens Einwand für uns doch etwas Bedenkliches.

Natur und Geist dienen einmal der Aufhellung von Unstimmigkeiten in der Terminologie Euckens, dann aber auch der Erleichterung eines klaren Durchblicks durch die Grundgedanken des Systems.

Wenn wir, daran anschließend, einen Vergleich der Philosophie Trendelenburgs und Euckens wagen, so geschieht es in der Hauptsache wiederum zum Zweck einer weiteren Klärung der von uns im Grundriß dargestellten Euckenschen Gedankenwelt[1]). Denn so viel verwandte Züge uns entgegentreten, so viel Unterschiede und Abweichungen werden sich herausstellen. Das Ganze empfängt immer erst durch die eigentümliche schöpferische Kraft des Philosophen und durch die Eigenart seiner individuellen Gemütsverfassung den allumfassenden spezifischen Charakter. Das vergleichende Zusammenstellen und Nebeneinanderhalten zweier in sich geschlossener Systeme muß das Wesen und die Besonderheit eines jeden zu deutlicherer Erfassung bringen und zu eindringenderem Verständnis führen.

Abschließend gedenken wir zur Philosophie Euckens in kritischer Weise Stellung zu nehmen. Dabei muß die Erörterung naturgemäß von einzelnen Punkten ihren Ausgang nehmen — denn ein Ganzes läßt sich ohne Prüfung und Bewährung an einzelnen Stellen weder bejahen noch verneinen —, und erst der weitere Verlauf der Untersuchung wird die eigentlich prinzipiellen Fragen zur Diskussion stellen. Wenn religiöse Probleme wie von selbst in den Vordergrund treten, so erklärt sich dies aus dem schon erwähnten Um-

[1]) Wir haben darum auch nur Trendelenburgs Hauptwerk, die logischen Untersuchungen, herangezogen.

stande, daß Euckens ganze Philosophie letzten Endes in religionsphilosophische Betrachtung ausmündet.

Was nun jene kritische Stellungnahme anlangt, so bitten wir um freundliche Nachsicht. Wir hoffen, man werde unserer Versicherung Glauben schenken, daß wir von dem Wahne los sind, als wäre es etwas Großes, an einem Philosophen angreifbare Punkte zu entdecken, und als könne man schon durch Bloßlegung und auf Kosten solcher Mängel die eigene Ansicht hinreichend begründen. Diesen Weg erkennen wir als falsch und suchen ihn zu meiden. Was aber unser kritisches Verhalten zugleich fordert und rechtfertigt, ist im tiefsten Grunde die Überzeugung, daß es nur Eine Wahrheit gibt; und aus ihr folgt für uns der Antrieb, die von uns erkannte Wahrheit gegen abweichende Ansichten zu verteidigen. Wir sind dessen eingedenk, daß dieser Versuch an unserm schwachen Vermögen eine bedeutende Schranke haben muß.

I. Euckens Philosophie in zusammenhängender Darstellung.

Einführung: Die Selbständigkeit des Geisteslebens (zur Methodologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik).

Die Philosophie will die Ergebnisse der Einzelwissenschaften nicht bloß zusammenstellen [1]), sondern durch Weiterbildung und Umwandlung in ein widerspruchsloses System zusammenfassen. Zu dieser ihr eigentümlichen, umfassenden Aufgabe [1]) bedarf sie

[1]) Einführg. 2, 30 – 3, 30; vgl. auch K. d. G. 266.

eines neuen, im Ganzen des von ihr zu bearbeitenden Lebensprozesses liegenden Prinzips [1]). Die Metaphysik [2]) als Zentraldisziplin der Philosophie ist dazu berufen, jenen Grundprozeß, der uns keineswegs schon im nächsten Eindruck entgegentritt, erst herauszuarbeiten [3]). Vermag sich so die Philosophie nur dadurch über den Stand einer fruchtlosen Reflexion zu erheben [4]), daß sie sich auf das Ganze des Geisteslebens gründet [5]), so wirkt sie ihrerseits durchleuchtend [6]) und einigend auf jenes Leben zurück (G. G. 97, 1—3; 100, 10—18).

Für unser Erkennen ist die eine selbsttätige Vernunft die Vertreterin des Gesamtlebens (G. G. 45, 13—21) [7]). Nur ein in einer Lebenssynthese gegründetes Erkennen kann der Wirklichkeit einen lebendigen Zusammenhang geben (G. G. 57, 19—24; 87, 14—23), kann in Wahrheit ein philosophisches Erkennen genannt werden (G. G. 57, 39—58, 10; 59, 10—14; 59, zweitletzte Z. — 60, 6; 64, 36—37; 65, 3—7; 87, 7—14).

---

[1]) Proleg. 107, 6—23 und 110, 11—20 „Den Ausgangspunkt der Philosophie kann nur der Lebensprozeß bilden“ (Grdl. 289). Dessen „Grundtatsache ist durchaus axiomatischer Art, sie läßt sich nicht ableiten, sondern nur unmittelbar ergreifen“. W. R. 394, vgl. Proleg. 113, 32—33.

[2]) Über den Unterschied einer Metaphysik des Lebens von einer Metaphysik der Schule vgl. S. u. W. 141.

[3]) G G. 63, 12—37; 96, 25—39; 311, 11—13. K. d. G. 267.

[4]) Welche Bedeutung solche Erhebung über die individuelle Reflexion für die Behandlung der Geschichte der Philosophie hat, ist zu ersehen aus L. D. 6—7.

[5]) Vgl. Einführg. 5, 33 — 6, 5.

[6]) Einführg. S. 1 ist von einer „Prüfung des überkommenen Lebensstandes“ die Rede, S. 6 von einer „inneren Durchleuchtung“ der Wirklichkeit.

[7]) Zum Vernunftprinzip vgl. W. R. 413 (oben).

Erst, indem es in weitere Zusammenhänge des Lebens eintritt, wird das Denken zu einem Erkennen, das, geistig tätig, Subjekt und Objekt umspannt [1]), sinnliche Empfindung und logische Tätigkeit [2]) zu gemeinsamer Wirkung verknüpft (G. G. 95, 25—96, 16; 99, 37—38; 113, 29—32). So verlegt sich das Erkenntnisproblem aus dem bloßseelischen Mechanismus in das Ganze des Lebens, aus der Psychologie in die Geisteslehre (G. G. 32, 13—19; 69, 26—29); von der empirisch-psychologischen scheidet sich die noologische Betrachtung (G. G. 33, 27—30; Grdl. 200, 8—12; Einführg. 47, 28—34) [3]). Von der Frage, wie der einzelne Mensch

---

[1]) Vgl. Proleg. 62, 1—14.

[2]) Vgl. hierzu die Kritik der Kantischen Lösung des Erkenntnisproblems: G. G. 94, 3—7; siehe auch Trendelenburg, II. 533, 9—14; zur Erläuterung siehe Einh. d. G. 189, 6—24.

[3]) Zugleich auch Scheidung von ontologisch-kosmologischer und noologischer Betrachtung: Grdl. 291, 15—23; über den Unterschied der psychologischen und noologischen Begründung der Religion vgl. die „Hauptprbl. d. Religionsphilos." I; über die noologische Begründung der Religion im Gegensatz zur Bindung an das Gebiet der einzelnen Seelenvermögen s. W. R. 148 bezw. 162 (vgl. Kesseler, S. 15, 7—13). — Vgl. ferner die Ausführungen auf S. 146 d. W. R. (bei Walter, a. a. O. S. 21: „Noologisch erklären das heißt eine besondere geistige Betätigung dem Ganzen des Geisteslebens einordnen, seine Stellung, seine Aufgabe in ihm ermitteln, es durch solche Einfügung in das Ganze durchleuchten und auch im eigenen Vermögen erhöhen; psychologisch erklären dagegen heißt untersuchen, wie der Mensch zur Erfassung und Aneignung geistiger Inhalte und überhaupt des Geisteslebens gelangt, mit welchen seelischen Hilfen dieser Inhalt herausgearbeitet, wie das Interesse des Menschen dafür erregt, seine Kraft dafür gewonnen wird. Hier gilt es von einem kaum merklichen Anfangsstande auszugehen und Schritt für Schritt die Wege des Aufstiegs zu ermitteln; so wird die psychologische Methode zugleich eine psychogenetische"; zu vgl. auch Proleg. 98, von

zum Erkennen und zur Moral kommt, geht die Untersuchung auf die Bedingungen[1]) zurück, denen das Bestehen von Wissenschaft und Moral überhaupt unterworfen ist. „Immer wieder von neuem verwerfen wir es als einen alles Verständnis der Wirklichkeit ausschließenden Irrtum, die Art, wie der Mensch zu einer Sache gelangt, zur Norm der Sache selbst zu machen“ (Einh. d. G. 198)[2]); aus dem Neben- und Nacheinander der Vorstellungen und Begriffe wird der Standort der Betrachtung in das Reich der lebendigen Tatsächlichkeit verlegt[3]). Das bloßmensch-

---

Zeile 15 an, und 99; Leser, a. a. O. 82, 9—20; ferner die „Pneumatologie“ bei Claß, a. a O. 117, 20—28. — Hier wie an manchen anderen Stellen bedarf es eines Hinweises auf die zwischen der Philosophie Euckens und der (durch die Bibel vertretenen) christlichen Weltanschauung herrschenden verwandtschaftlichen Beziehungen. Wir folgen, indem wir diese hervorheben, den trefflichen Ausführungen des „Systems der biblischen Psychologie“ von Franz Delitzsch. — „Den nicht phänomenellen ewigen Entstehungsgrund des sichtbaren und zeitanfänglichen Weltganzen zu erkennen ist Sache des *νοῦς*. *Νοεῖν* ist also wurzelhaftes, ideelles, in die Tiefe gehendes, auf das Wesen der Dinge gerichtetes, mit Einem Worte geistiges oder vernünftiges Denken und Erkennen und demgemäß sich bestimmendes Wollen, verschieden von den verwandten psychischen Tätigkeiten des Vorstellens und Begehrens“ (179, 26—33); über das Verhältnis von *ψυχή* und *πνεῦμα* vgl. 155, 7—13.

[1]) Eine dieser Bedingungen ist z. B. die Erhebung über die Zeit: Einführg. 77, 15—21; G. G. 216, 25 – 37.

[2]) Anknüpfung an Kant: G. G. 28, 14—21; L. D. 409, 14—19; vgl. ferner G. G. 27, 22 – 28, 7; 210, 22—37; 295, 38—39; vgl. auch Kalweit, „Christl. Welt“, 20. Jahrgang 1906, Spalte 174, 18—27.

[3]) „Wir müssen darauf bestehen, daß die Philosophie mit Bewußtsein abstraktes Verfahren durch positives ersetze“ Proleg. 113, 18—19; denn „wir können in denselben Formen denkend in der Sache immer weiter auseinandergehen“ Einführg. 72; ferner

liche[1]) und das absolute Geistesleben treten als zwei Stufen auseinander (G. G. 117, 30—118, 7; 210, 11—14).

Der menschlichen Daseinsform gegenüber bewahrt das Geistesleben seine Selbständigkeit (G. G. 225; Grdl. 116). Von ihm aus empfängt erst die Kulturarbeit der Menschheit ihre Verselbständigung und Erhöhung (G. G. 244; Grdl. 31; 256 oben; W. R. 416; 439). Aus alledem erhellt zur Genüge, daß geistiges Leben jeder Unterordnung unter utilitaristische Gesichtspunkte, die es zum bloßen Mittel erniedrigen wollen, widersteht (G. G. 210; 294; Grdl. 29; 30; 103—104)[2]), daß es nur als selbständiges[3]) Innenleben aufgefaßt werden darf (G. G. 30).

Ausführung:

A. Das Geistesleben nach seiner Grundbeschaffenheit.

1. Das Stufenreich der Wirklichkeit.

Über der natürlich-menschlichen Art erhebt sich die geistige Welt als eine höhere Stufe des Seins

G. G 28, 7—10; 96, 16—18; 98, 36—99, 12; 105, 35—37; 106, 31—32; 148, 18—19; 170, 3—5; 251, 7—9; 353, 11—13; 370, 13—15; 378, 28—29; Grdl. 121, 12—22; Proleg. 35, 16—22; 88, 27—41.

[1]) Der Ausdruck „bloßmenschlich" ist charakteristisch und bezeichnet den Zustand des Durchschnittsmenschen; Euckens Urteil über die Masse der Gebildeten erhellt aus G. G. 61, 29—33; 220, 18—19; 245, 35—36; 246, 14—17; 282, 3—5; 318, 29—32; Grdl. 47, 17—22; 220, 18; 253, 29—30; S. u. W. 16, 15; 42, 28—31; 103, 18—20. Einführg. 46, 15—20.

[2]) Vgl. den Kampf des Aristoteles gegen das Bloßnützliche nach L. D. 56—57; hier kann auch an das L. D. 149 und 419 erwähnte Wort Kants erinnert werden: „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden".

[3]) Über das Wechselverhältnis von Selbständigkeit und Freiheit vgl. Grdl. 144; S. u. W. 94—95.

und der Wirklichkeit (G. G. 3; Grdl. 138)[1]). Der Mensch vermag am geistigen Leben Anteil zu gewinnen und sich durch solche Erhebung dem bloßseelischen Getriebe zu entwinden[2]), damit aber einen grundlegenden Scheidungsprozeß zwischen dem naturhaften Seelenleben der Tiere[3]), in dem auch er[4]) mit seiner sinnlichen Existenz zunächst wurzelt, und der neu errungenen geistigen Seele zu vollziehen (G. G. 30; 369; Grdl. 26).

Das Seelenleben der organischen Wesen findet also im menschlichen Individuum die Möglichkeit des

[1]) Hinsichtlich des hierarchischen Stufenreichs in der griechischen Philosophie vgl. L. D. 33—34. — R. Siebert meint auf S. 28, daß Eucken sich das Verhältnis von Natur und Geist innerhalb des Geisteslebens nicht als Stufenfolge, sondern als Gegensatz denke. Diese Meinung trifft nicht ganz das Richtige. An Stelle des Entweder-Oder (Stufenfolge oder Gegensatz) ist hier ein Sowohl-Alsauch zu setzen! s. auch Einh. d. G. 192, wo Eucken von einer Gradualität des Daseins spricht, ferner G. G. 178, 15—28.

[2]) Über das eigenartige Schwanken des Gleichgewichts von Natur und Geistesleben bei Spinoza vgl. L. D. 350, über das besondere Verhältnis beider bei Leibniz ebd. 365, Kritik 375.

[3]) Über das Verhältnis von Mensch und Tier vgl. Grdl. 88; 89; S. u. W. 64 (über die Haltung der biblischen Psychologie in diesem Punkte Delitzsch 158, 7—10; 218, 16—18). „Der entscheidende Wendepunkt liegt nicht zwischen Mensch und Tier, sondern zwischen Natur und Geist“ (Grdl. 258).

[4]) Einführg. 86, 4—5; „Daran ist nicht zu zweifeln, daß der Mensch zunächst der Natur angehört: sie umfängt ihn nicht nur von außen her, sondern sie erstreckt sich tief auch in sein seelisches Leben hinein. Denn auch dieses ist in weitem Umfang ein bloßes Stück des Nebeneinander und der wechselseitigen Beziehung vorhandener Elemente, wie das Naturgeschehen sie zeigt; als ein solches ist es lediglich ein Verkehren mit der Umgebung, alle Anregung kommt hier von außen, und nach außen hin geht alles Wirken“. S. u. W. 63; Einführg. 8, 27—9, 5.

Aufstiegs zum geistigen Sein (G. G. 116; 181)[1]. „Das Individuum ist die einzige Stelle, wo geistiges Leben ursprünglich aufquillt“ (G. G. 294)[2]. So gehört die

[1]) Auch die biblische Psychologie kennt solche Mittelstellung der menschlichen Seele, vgl. Delitzsch 151, 5—10; 219, 5—8; Einheit von Geist und Materie im Menschen, ebd. 221, 31—35; 222, 28—30.

[2]) G. G. 312; Grdl. 43; 44; 203; 309; auch Leser, a. a. O. 71, 41—72, 3; Claß a. a. O. 116, 22—24. „Findet der Mensch seinen Schwerpunkt nicht bei sich selbst, sondern in der sozialen Umgebung, so verliert das Leben die Kraft und die Wahrhaftigkeit ursprünglichen Schaffens“ W. R. 252. „Es war das Individuelle im Geistigen, die unvergleichliche und unableitbare Einheit, wodurch große Persönlichkeiten am meisten gewirkt, wodurch sie ganzen Zeiten ihren Stempel aufgeprägt haben“ K. d. G. 280 (vgl. auch Proleg. 43, 7—10). — Gabriel bemerkt S. 5: „Erst, wo das Individuum aufhört, fängt das neue Leben an“. Dieser Satz, wenngleich im Zusammenhang verständlich, ist nicht nur mit dem kurz vorhergehenden „Das Individuum hat die Bestimmung, in das neue Leben aufgenommen zu werden“ unverträglich (denn das „Aufgenommenwerden“ ist keineswegs ein „Aufhören“; vgl. Claß, a. a. O. 120, 28—34), sondern auch deshalb als irreführend abzulehnen, weil, wie wir sahen, ein ursprüngliches Aufquellen geistigen Lebens ohne das Individuum unmöglich ist. — Auch auf S. 11, wo es heißt, daß das neue Leben willens ist, das Individuum seine Wahrheit finden zu lassen, widerspricht Gabriel selbst jener ersten Behauptung. — Eucken weist nicht selten darauf hin, daß das Umspanntwerden kein Verwischen der Grenzen und Schranken bedeutet. Will Gabriel die „Wahrheit des Individuums“ in seinem eignen Untergang sehen? — Das Hinausschreiten über die Isolierung ist nicht zugleich die Aufhebung des Individuums (hinsichtlich der Selbständigkeit des Individuums vgl. das Zitat bei Braun, S. 153, 16—27). Jenes Versehen ist um so unbegreiflicher, als Gabriel auf S. 19 und 25 ganz richtig von dem Prinzip der Besonderung (Eucken, Einführg. 31, 22—29; 40, 18—19; vgl. Claß, 190 oben, 197 Mitte) innerhalb des neuen Lebens spricht (bei Claß finden wir die „vergeistigte Besonderheit“). Wenn die Individuen

Seele des Menschen nach allem, was uns die Erfahrung lehrt, zwei Welten an[1]); mit dem einen Fuß steht sie im Naturhaft-Ungeistigen, im Stande der Vereinzelung und des untergeistigen Mechanismus (Grdl. 95; Einführg. 15, 1 – 4); mit dem anderen tritt sie hinüber in ein lebensvolles Ganzes, in einen geistigen Zusammenschluß[2]) (G. G. 182; 294; Grdl. 106).

---

wirklich von dem neuen Leben ganz verschlungen würden, so ließen sich keine „Wahrheiten" im Unterschied von der Einen, allumfassenden „Wahrheit" anerkennen. „Wie die umfassende Lebenssynthese in alle Verzweigung des Daseins einzugehen vermag, so wird jedes Individuum sich seine innere Einheit und damit eine eigene Wahrheit zu erkämpfen, diese aber in jede einzelne Handlung hineinzulegen, so wird jedes einzelne Lebenszentrum seine besondere Synthese zu vollziehen haben. Nur muß solche Individualisierung innerhalb des Ganzen, nicht ihm gegenüber, und sie muß aus innerer Notwendigkeit des Schaffens, nicht aus eitlem Mehrseinwollen erfolgen" (Grdl. 180 unten). K. L. 214 (unten) nennt Eucken das Individuum einen „Hauptwert des Geisteslebens", und auf S. 215 heißt es: „das individuelle Dasein ist immer von neuem der Natur abzuringen". Denn freilich: „was ist das empirische Individuum mit seiner Gebundenheit an die Natur, seiner Stumpfheit für geistige Interessen, seiner krassen Selbstsucht?" (K. L. 235 unten). Oder was bedeuten wohl die „singulären Vorgänge des von universellen Aufgaben unberührten oder gegen sie gleichgültigen Individuums"? (Prolog. 43) vgl. Einh. d. G. 497, 2—7. — Die Kunstausdrücke „Individuum" und „Individualität" finden wir bei Eucken (z. B. Grdl. 203) nicht in der von Gabriel (S. 5) bezeichneten Weise bestätigt.

[1]) Über die zwischen Natur und Geisteswelt vermittelnde Stellung der Seele im platonischen System vgl. L. D. 33, dazu aber auch 36 oben.

[2]) „Unser Leben bildet nicht eine einzige Fläche, sondern es enthält zwei Stufen grundverschiedener Art" (W. R. 70). „Schon im Denken erfolgt eine Überschreitung der Natur" (Grdl. 91; 100—101). Die sich selbst überlassene Natur folgt dem Prinzip der

2. Das Umfassen der Gegensätze.

Wenn auf der Stufe des „natürlichen“ Daseins Seele und Außenwelt[1]), Inneres und Äußeres[2]), Subjekt und Objekt[3]) auseinanderfallen und in ihrem Geschiedensein nie mehr als ein halbseitiges[4]), leeres, „äußerliches“ Leben darstellen, so „entsteht doch mit der Scheidung selbst das unabweisbare Verlangen, sie irgend zu überwinden“ (Grdl. 75—76; G. G. 12); hier will nun

---

Selbsterhaltung (Grdl. 96; S. u. W. 23). „So mannigfache Formen und so verschiedene Höhenlagen das Seelenleben auf der Naturstufe zeigen mag, immer bleibt seine Aufgabe darauf beschränkt, der Erhaltung des natürlichen Daseins in Individuum und Gattung zu dienen“ (S. u. W. 68—69). — Auch der biblischen Lebensanschauung erscheinen Naturleben, Selbsterhaltung und individuelle Seinsweise in enger Verknüpfung: Delitzsch 158, 34 — 159, 3.

[1]) Hier mag an die Aufklärung erinnert werden, die nach L. D. 324 „den Gegensatz zu scheinbar unüberwindlicher Schroffheit gesteigert hat: die Natur entledigt sich alles Geistigen, die Seele wird von aller Beziehung nach außen gelöst“.

[2]) Inneres und Äußeres bei Goethe L. D. 433 Mitte, dazu auch G. G. 181, 6—12 und S. u. W. 111, 12—23; vgl. endlich (O. Harnack bei) Claß S. 41 ff. und die Zitate aus Goethe bei Trendelenburg (I. 111—112). „Wie könnte das Äußere bei der Aufnahme in das Innenleben eine eigentümliche Seele empfangen, wie das Innere der Gestaltung nach außen zu seiner Vollendung bedürfen, bestünde nicht ein Zusammenhang beider Reiche, wäre nicht eine umfassende Wirklichkeit dem Gegensatz überlegen?“ (Grdl. 224 unten.)

[3]) „Für die klassische Zeit (der griechischen Philosophie) ist nichts charakteristischer als das Vermögen, den Gegensatz von Subjekt und Objekt in geistigem Schaffen zu umspannen, den Menschen und das Weltall aufs engste zusammenzuhalten; so konnte sie dem Leben eine volle und reine Ursprünglichkeit geben und den Kampf um letzte Wahrheiten mit freudigem Glauben wagen“ L. D. 82.

[4]) Vgl. auch G. G. 75; Grdl. 94—95.

das Geistesleben einen Ausgleich beider Seiten[1]) herbeiführen und ein Reich lebendig-tätiger „Innerlichkeit“ bei sich aufrichten (G. G. 31; 99; 111; 171; 177; 178; 247; 257; 261; Grdl. 119; ferner Einh. d. G. 194, 12—28)[2]). Aus dem toten Nebeneinander von Subjekt und Objekt wird nun ein lebendiges Füreinander (G. G. 32)[3]). Durch Anknüpfung solcher Beziehungen erschließt erst das geistige Leben Sinn und Bedeutung der niederen Formen (G. G. 71). Es wird aus einer Begleiterscheinung des natürlich-menschlichen Seelenlebens (G. G. 105) zum beherrschenden, alles von sich aus verstehenden und messenden Mittelpunkt der Welt (G. G. 97; 98; 143; 148; 339; 157; 206; 247; 369—370; 216; Grdl. 206)[4]).

Nur jener im Geistesleben vollzogene Zusammenschluß (Synthese)[5]) der mannigfachen auseinandergehenden Verzweigungen[6]) bietet uns die höchstmögliche

---

[1]) „Wenn wir von zwei Seiten aus arbeiten müssen, so wird unser Leben damit nicht eine Zusammensetzung von Höherem und Niederem, etwa das Erkennen eine Zusammensetzung von Sinnlichkeit und Verstand, sondern das Geistige bleibt überlegen, die Verbindung erfolgt von seinem Standort aus und innerhalb eines von ihm gebildeten Lebensraumes“ (S. u. W. 102).

[2]) Über Plotin in dieser Hinsicht s. L. D. 106.

[3]) S. auch Einführg. 8, 8—13; G. G. 152; Grdl. 117; in bezug auf die Entstehung des Rechtsgedankens G. G. 149. — L. D. 375 wird an Leibniz gezeigt, wie mit dem Fürsichsein des Seelenlebens und einer außer ihm befindlichen Welt keine „Innerlichkeit“ zusammenbestehen kann.

[4]) Es vereinigt eine Befreiung von der Bindung nach außen mit der Ablösung des Lebens vom einzelnen Punkt und der bloßen Zuständlichkeit des Menschen (Grdl. 99).

[5]) G. G. 29, 23; 31, 31—32; vgl. Grdl. 258.

[6]) Jedes einzelne Lebensgebiet „muß das Ganze als seine Wurzel anerkennen und von ihm in aller Arbeit umfaßt bleiben;

Festigkeit[1]) und Gewißheit dar (G. G. 222; 33; 312; 334; 368; 178; Grdl. 124; 208; 208—209; 210). „Eine geistige Tiefe des Lebens erzeugt einfache Größen, erschließt im Einfachen eine neue Welt“ (G. G. 245—246). Hier offenbart sich eine überlegene Kraft, welche die verschiedenartigen Anregungen zu verarbeiten und miteinander auszugleichen weiß (G. G. 2; 21; 31; 348—349; 369—370)[2]).

So bildet das Geistesleben den Kern der gesamten Wirklichkeit und „bleibt im Streben zu sich selbst[3]) zugleich mit der großen Welt befaßt“ (G. G. 30; 170)[4]), ja es vollendet die Wirklichkeit der Welt (G. G. 30—31)[5]),

---

innerhalb seiner aber muß es nach einer besonderen Richtung hin eine eigene Bewegung einschlagen, deren Ergebnis wieder auf das Ganze zurückwirkt“ (Einh. d. G. 484, 3—22).

[1]) „Sinnliche Greifbarkeit“ ist noch keine „geistige Festigkeit“, vgl. Einführg. 78 oben.

[2]) Die Wahrheitselemente der durch den Ablauf der Geschichte zu Macht und Anerkennung gelangten einzelnen Lebenssynthesen werden in der abschließenden und absoluten Synthese des Geisteslebens umgewandelt und zusammengeschlossen (S. u. W. 5—6; auch 47—48).

[3]) Vgl. Einführg. 82, 32; 145, 7—8.

[4]) Das Übereinstimmende und Abweichende der hier dargelegten Gedankengänge im Vergleich zum System Plotins geben die L. D. 105—128; die hohe Würdigung Plotins ist charakteristisch, vgl. im besonderen zu „Subjekt-Objekt“ 106, zum Intellektualismus Plotins 112–113, über die menschliche Seele 114, über bloße Reflexion und schöpferisches Denken, Beisichselbstsein des Geistes u. s. w. 117, über das Erkennen (Denken und Sein) 117—118, über die abweichende Gestaltung des Geisteslebens 120, über Einheit und Unpersönlichkeit 121 und 127, über Wesen und Tätigkeit, Freiheit und Notwendigkeit 123.

[5]) „Das ist das Wunderbare und Weiterbildende, daß der Gegenstand in der Aneignung seine Selbständigkeit und Eigen-

gibt ihr durch Aufnahme der Gegensätze in einen umspannenden Lebensprozeß[1]) die rechte Weite (G. G. 27; 28) und offenbart erst im Aufstieg zur inneren Überlegenheit seine volle Wahrheit (G. G. 35; 50) (auch S. und W. 4). Für den Menschen, der zwischen Natur und Geist mitteninne steht, ist es Tatsache und Aufgabe zugleich (G. G. 33) (auch G. G. 65; Grdl. 202)[2]); in ihm kann und soll ein Innenleben geweckt und entfaltet werden (G. G. 44; 163; 183; 244).

3. Die Erkenntnisarbeit.

Den Wahrheitsgehalt des Innenlebens hat nun die Erkenntnisarbeit herauszustellen (G. G. 44; 96; 110)[3]). Auch sie bleibt im wesentlichen ein Werk des Geisteslebens und entwickelt sich nicht aus, sondern nur

---

tümlichkeit nicht aufgibt, sondern sie erst recht entfaltet" (W. R. 105—106).

[1]) „In der größeren Weite dieses Lebensprozesses mag vieles einander ergänzen und fördern, was sich in der Zuspitzung zum Begriffe schroff entzweit; hier könnte ganz wohl eine Gesamtbewegung alle Scheidung umspannen und selbst den Kampf der Geister in eine Werkstätte fruchtbaren Schaffens verwandeln" (L. D. 5—6).

[2]) Das Geistesleben ist gleichzeitig das „Axiom der Axiome" und das „Problem der Probleme". — So liegt auch in der Religion „die Sache für den Menschen so, daß in einer Sphäre des Glaubens und Hoffens schon als sicherer Besitz ergriffen wird, was dem übrigen Leben erst als fernes Ziel vorschwebt" (W. R. 11). — Vergleichsweise sei erinnert an die Harmonie als Tatsache der Außenwelt und Aufgabe (oder Tat) des Menschen in der Philosophie Platons (L. D. 28), wo dann die Tugend der Gerechtigkeit den Übergang vom Ästhetischen ins Ethische vermittelt (daselbst 29).

[3]) Von der Art und Bedeutung des Erkennens im platonischen Spiritualismus wird gehandelt auf S. 24 der L. D. — Über die allem menschlichen Meinen und Mögen überlegene Wahrheit bei Platō vgl. daselbst S. 25.

an der Erfahrung (G. G. 115)[1]). Solches a priori muß als ein Grundgesetz des Geistes verstanden werden, das der Mensch sich erst anzueignen hat (G. G. 117; 157; 21). Weder das subjektive Seelenleben, das nur die eigene Zuständlichkeit in die Welt hineinträgt, noch auch die bloße Erfahrung mit der Beziehungslosigkeit ihrer Gegenstände[2]) läßt ein wahrhaftiges Erkennen zustande kommen[3]); vielmehr bedarf es einer lebendigen Innerlichkeit, eines eigenständlichen, bei sich selbst befindlichen[4]) Geisteslebens mit seiner einigenden Kraft, mit seiner begründenden Tiefe, um das Rätsel der Welt zu lösen; denn es ist selbst Ursprung und Träger aller Wirklichkeit (G. G. 99; Grdl. 120); es entfaltet die Welt aus sich selbst (G. G. 29; Grdl. 119).

---

[1]) „Demnach verifiziert nicht die Erfahrung den Geist, sondern der Geist verifiziert sich selbst mit Hilfe der Erfahrung", Einh. d. G. 498. — In gleichem Sinne entfalten wir geistiges Leben nicht aus der Geschichte, sondern nur an der Geschichte, vgl. darüber die „Hauptprbl. d. Religionsphilosophie" im II. Kap.; vgl. ferner in bezug auf die Religion W. R. 373. — Inwiefern auch Platons Lehre von der Wiedererinnerung den Grundgedanken zum Ausdruck bringt, „daß alles Äußere die geistige Betätigung nur anregen, nicht erzeugen kann", wird auf S. 37 der L. D. ausgeführt; vgl. übrigens auch Leser, a. a. O. 16, 19—23 und 113, 31—32.

[2]) Über die Unzulänglichkeit der Begründung der Religion sowohl auf die „Zuständlichkeit" des bloßen Gefühls als auch auf den Intellekt mit seiner „gegenständlichen" Arbeit vgl. Euckens „Hauptprobleme der Religionsphilosophie" I. — Über die Unzulänglichkeit der bloßen Sozial- und Individualkultur (Organisation und Emanzipation) innerhalb des menschlichen Kreises vgl. S. u. W. 43—44.

[3]) Vgl. auch W. R. 77; „es ist nicht sowohl eine metaphysische als eine metapsychische Forschung, die damit verlangt wird" (W. R. 140).

[4]) G. G. 51; 97; 244; 247; 349.

„So ist der Ort der Wirklichkeit vor allem das Beisichselbstsein des Geisteslebens, von hier aus bauen wir unsere Wirklichkeit auf“ (Grdl. 182). „Der Mensch aber steht, so weit er am Geistesleben teil hat, von vornherein nicht neben der Wirklichkeit, sondern in ihr“ (Grdl. 183). „Wie könnte er über das Ganze der Welt irgend denken, dächte er nicht aus dem Ganzen der Welt?“ (G. G. 99)[1]). Für den bloßseelischen Vorstellungsmechanismus[2]) ist die Welt notwendig ein Draußenbefindliches, zu dem sich nur durch Zurückbeziehung auf die gemeinsame geistige Grundlage gelangen läßt. Darum enthält auch das Erkennen[3]) stets den Antrieb und die Forderung, geistige Substanz und menschliche Existenzform[4]) auseinanderzuhalten

---

[1]) Wir haben hier ein „Wirken aus dem Ganzen für das Ganze“ (G. G. 248), ein „Wechselleben vom Geist zum Geist“ (Einh. d. G. 195). — Über den Charakter des Welterkennens bei Spinoza vgl. L. D. 350—351.

[2]) „Das Erkennen im Bereich der Natur ist ein Verknüpfen (Assoziieren) von einzelnen Eindrücken, das Beharren und die Aufspeicherung dieser Eindrücke ergibt eine gewisse Verwebung und eine Art von Erfahrung“; „was immer dabei erreichbar ist, das bleibt durch die weiteste Kluft vom Denken getrennt, das im Menschen sich jenem assoziativen Erkennen zugesellt. Denn in der Wendung zum Denken reißt der Mensch sich von seiner Umgebung los und erweist sich zugleich den bloßen Eindrücken überlegen“ (siehe S. u. W. 64).

[3]) Soweit es ein Erkennen sub specie aeternitatis (S. u. W. 39) werden will.

[4]) Zur „prinzipiellen Unterscheidung der Entwickelung des Geistes im Menschen und der Entwickelung des Menschen zum Geist“ vgl. Einh. d. G. 490 (untere Hälfte). — „Wo jene Zerlegung in Substanz und Existenz in Anerkennung steht, da wird der Kern des Lebens nicht in den sogenannten Seelenvermögen, Denken, Fühlen, Wollen gesucht werden, weder im einzelnen von ihnen noch

(G. G. 224; 246)[1]). Die intellektuelle Wahrheit des menschlichen Denkens ist nur ein ruhender Teil der gesamtgeistigen Wahrheit (G. G. 35; 64; 116 unten; 349; Grdl. 95; 178—179). „Unsere letzten Überzeugungen werden nicht durch den Befund der uns umgebenden Welt, sondern durch das bestimmt, was im Bereich des Innenlebens vorgeht und an Wirklichkeit ersichtlich wird" (G. G. 44). Unser Erkennen muß, wenn es lebendige Zusammenhänge erfassen will, selbst eine Entfaltung des Lebens in sich tragen (G. G. 110)[2]). Es vollzieht alsdann die Durchbildung des Geisteslebens und wird diesem zum Mittel seiner Selbsterhaltung,

---

in ihrer Summe (Claß. a. a. O. S. 30 oben, spricht vom ganzen seelischen Leben); denn diese gehören in das Gebiet der Existenz und können nun und nimmer aus sich selbst geistige Inhalte erzeugen, sie vielmehr nur im Zusammenhang mit irgendwelcher Lebenssubstanz entwickeln" (W. R. 150). — Substanz und geschichtliche Daseinsform der Religion K. L. 389, 19—24.

[1]) Ferner G. G. 121; 182; 266; Einführg. 80, 32—81, 5; 82, 23—28; Grdl. 15; W. R. 122. Die Bedeutung dessen für die Geschichtsphilosophie erhellt aus K. d. G. 271. Die Abgrenzung einer Religion des Geisteslebens gegen eine Religion des bloßen Menschen verficht das I. Kap. der „Hauptprbl. d. Religionsphilos."; vgl. auch S. u. W. 90. Doch „soll der Mensch zur Göttlichkeit aufsteigen; irgendwie soll eine Einigung von Göttlichem und Menschlichem vollzogen werden" (W. R. 2). „Eine Religion des bloßen Menschen kann nicht umhin, die Frage seines Glückes zum Mittelpunkt zu machen (vgl. die Wendung bei Plotin: Einführg. 168, 14—34); sie hält ihn auch da bei seiner Zuständlichkeit fest, wo er sich ganz den Anderen hinzugeben, ja in die Unendlichkeit zu verschwimmen glaubt" (W. R. 159; K. L. 390, 20—26; vgl. Einführg. 125, 23—30).

[2]) Wie der Unterscheidung von geistiger Substanz und seelischer Existenzform die einer noologischen und einer psychologischen Methode entspricht, ist schon zur Sprache gekommen; vgl. noch W. R. 267.

sofern es jedesmal ein Vordringen zur höheren Stufe bedeutet (G. G. 112; Grdl. 187). Im Suchen seiner selbst folgt das Geistesleben dem Zuge zur Konzentration, in der Entfaltung der Welt nimmt es die Richtung auf Expansion[1]), es wird gleichzeitig ein Selbstleben und ein Weltleben, ein Selbsterkennen und ein Welterkennen (G. G. 34; 247; 99; 96). Nach jener Seite hin findet auch der Mensch sein Selbst, die Tiefe seines Wesens (G. G. 242; 243; Grdl. 87; 138—139; 197 unten)[2]), nach dieser empfängt er eine Weltnatur; das Weltganze ist ihm unmittelbar zugänglich (G. G. 27; 28; 33; 328)[3]).

4. Geschichte und Geistesleben.

Nun bleibt aber das Geistesleben für den Menschen immer ein Ziel, das ihn zu tätiger Bewegung aufruft (G. G. 32; 163)[4]). Nur das Streben nach einer abschließenden, allumfassenden Synthese kann zur wahren Wirklichkeit vordringen (G. G. 59; 65; vgl. S. u. W. 5—6). So tritt an ihn die Forderung heran, „zur Fortbewegung des Weltalls selbsttätig mitzuwirken"

---

[1]) „Können wir eine Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Lebens erreichen, ohne uns von der Erfahrung loszureißen, können wir das Gewonnene ausbauen, ohne zu ihr zurückzukehren?" L. D. 35. — „Die beiden Hauptrichtungen einer idealen Weltanschauung und Lebensstimmung, das Streben über die Welt hinaus und zur Welt zurück, sie fanden in Plato und Aristoteles eine Verkörperung von typischer Bedeutung" L. D. 78.

[2]) Vgl. auch Leser, a. a. O. 67, 17—20.

[3]) Vgl. L. D. im Abschn. über Goethe (432): „Indem wir zu uns selbst streben, erfassen wir zugleich die Unendlichkeit".

[4]) Über den Gegensatz des bloßen Daseins und der Volltätigkeit bei Aristoteles vgl. L. D. 55 (unten). — Vgl. auch K. d. G. 278 (ziemlich unten).

(G. G. 183; Grdl. 118). „So bleibt das Ganze eine fortlaufende Tat, ein unablässiger Aufstieg“ (G. G. 350). Das ergibt das Lebenssystem des Aktivismus (Grdl. 210)[1]). Das Streben nach einer geistigen Wirklichkeit gibt der Philosophie erst ihre geschichtliche Bewegung (G. G. 65). „Damit erscheint der geschichtliche Prozeß als eine fortschreitende Verinnerlichung nicht subjektiver, sondern substantieller Art“ (G. G. 34; 265; Grdl. 159)[2]). Das Geistesleben wächst im Aussichheraustreten und Insichzurückkehren, im Werden und Vergehen der einzelnen Phasen. So blickt durch den geschichtlich-zeitlichen Ablauf das Übergeschichtlich-Ewige hindurch (G. G. 5; 34; 214 bis 215)[3]). „Der Lebensprozeß mit seiner Bewegung

---

[1]) L. D. 129 wird von der unterschiedenen Art gehandelt, gemäß welcher die gesamtgriechische Lebensanschauung die Tätigkeit schätzte.

[2]) Wie sich die Verinnerlichung des Lebens in Liebe und Freundschaft gestaltet, wie aus dem Nützlichen und Angenehmen etwas an sich Wertvolles, etwas Gutes wird, wie ferner die Arbeit des Menschen kein bloßes Mittel der Selbsterhaltung zu bleiben braucht, sondern zur sinnvollen Lebensarbeit werden kann, ist zu ersehen aus S. u. W. 105—106; über die Bedeutung des „Lebenswerkes“ vgl. auch W. R 110 u. Einh. d. G. 483 unten. — Über die Aufgabe der Geschichte nach Fichte vgl. L. D. 449. — Näheres über die Verinnerlichung durch den Lauf der Geschichte hat R. Siebert ausgeführt, s. dort z. B. S. 70.

[3]) „Das Kennzeichen des Ewigen besteht dann nicht darin, daß es eine besondere Gestalt allem Wandel der Zeit gegenüber unverändert festhält und durchsetzt, sondern darin, daß es in alle Mannigfaltigkeit der Zeiten einzugehen vermag und sich dabei nicht in sie verliert, sondern an ihnen allen seine überlegene Macht erweist, in ihnen allen dahin wirkt, die Zeit von der bloßen Zeit zu befreien“ (Hauptprobleme der Religionsphilosophie, II). — „Von dem Alten, das altert, muß lassen, wer das Alte festhalten will, das

läßt sich aus dem Chaos der Erscheinungen nicht wohl herausschen ohne eine Versetzung aus der geschichtlichen Betrachtung in eine zeitlose und unmittelbare“ (G. G. 7; Grdl. 156). Erst durch solche Verwandlung der Geschichte in die Entfaltung eines zeitlosen Lebens sind wir imstande, ihr irgendwelchen Sinn zu entringen[1]). Dabei wird der weltgeschichtliche Stand der geistigen Evolution zum kritischen Maßstab für die Behauptung der einzelnen Epoche (G. G. 8; 103; 117; 217; 218; 263; Grdl. 244; S. u. W. 120)[2]). „Das Geistesleben gibt seine Wahrheit als zeitüberlegen[3]), das menschliche Dasein verläuft in der Zeit und muß ihrem Wandel folgen“ (G. G. 105; 225; Grdl. 93; 132; K. d. G. 270 unten; über die Beziehung der Metaphysik zur Geschichte: G. G. 108)[4]). „Der Substanz des Geisteslebens ist die Veränderung und mit ihr eine Entwickelung schlechterdings fern zu halten“ (G. G. 223; K. d. G. 271). „Das Geistes-

---

nie altert“ (W. R. 56) Über Zeit und Ewigkeit bei Goethe vgl. L. D. 433 (oben).

[1]) K. d. G. 274 (oben); vgl. auch die Darstellung bei R. Siebert (S. 25). „Ein Überblicken des Ganzen ist unmöglich ohne ein Heraustreten aus dem Werden in ein ewiges Sein, ohne eine Versetzung in ein Reich letztgültiger Wahrheit“ (L. D. 463).

[2]) Was die weltgeschichtliche Lage an geistigen Forderungen enthält, das muß der Philosophie bestimmte Aufgaben stellen und bestimmte Richtungen weisen.

[3]) Über die Anknüpfung des Unsterblichkeitsproblems an dieser Stelle vgl. S. u. W. 136 - 138.

[4]) Darum „gilt auch jene Schätzung der Geschichte nur bei deutlicher Abhebung einer Geistesgeschichte von der bloßen Menschengeschichte, einer fortschreitenden Enthüllung zeitloser Wahrheit von der sinnlosen Relativität des „natürlich-menschlichen Daseins“ (Grdl. 160).

leben ganz und gar in Bewegung verwandeln heißt es von Grund aus zerstören" (G. G. 217)[1]. Die Doppelseitigkeit des Menschen (vgl. die schon zitierte Stelle G. G. 182) läßt ihn auch im geschichtlichen Verlauf sowohl in der Zeit als über der Zeit stehend erscheinen (G. G. 225)[2]. Was ihm an ewiger Wahrheit[3])

---

[1]) Hier kann auch das II. Kap. der „Hauptprbl. d. Religionsphilos." verglichen werden; vgl. auch W. R. 29: „Die Entwickelung zum Grundgesetz der Geschichte erheben heißt nichts anderes als alle geistigen Größen flüssig machen, die Wahrheit von Grund aus relativieren, alles Absolute aus dem Leben streichen".

[2]) „Die eigentümlich menschliche Geschichte (vgl. K. d. G. 268) bildet eine Vermittlung zwischen der bloßen Zeit, der das nächste Dasein angehört, und der Ewigkeit, die das Geistesleben verlangt" (S. u. W. 109; dazu auch Einführg. 44, 23—35).

[3]) Die Wahrheit ist nicht eine Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draußen befindlichen Welt; vielmehr dient das Wahrheitsproblem innerhalb unseres eigenen Lebenskreises der Überwindung jener starren Tatsächlichkeit, wie sie das nächste Dasein uns vor Augen stellt (Grdl. 177; 178). „So gelangt die Bewegung aus dem Stande der Spaltung und Reflexion in den der Volltätigkeit" (Grdl. 180; S. u. W. 86). — „Es gibt keine Wahrheit ohne lebenumspannende Tat, und keine solche Tat ohne Freiheit. Aber es gibt auch keine Freiheit ohne Wahrheit. Denn nur das Reich der Wesenhaftigkeit kennt eine Erhebung über die natürliche Gebundenheit, eine Versetzung des Lebens in den Stand der Freiheit" (W. R. 141). — Hervorzuheben ist die nahe Verwandtschaft des Euckenschen Wahrheitsbegriffs mit dem neutestamentlichen Begriff von ἀλήθεια. Wahrheit ist für Eucken „ein Aufsteigen zu einem Leben, das aller menschlichen Willkür überlegen ist, und das den Gegensatz von Subjekt und Objekt durch tätiges Schaffen umspannt" (G. G. 35). Auch das N. T. sieht in der „Wahrheit" ein über alle Willkür der Menschen Erhabenes. Sie selbst ist für uns der feste Grund: 2. Petr. 1, 12. Sie bildet den festen Standort, von dem wir nicht abirren dürfen: Jac. 5, 19; 2. Tim. 2, 18. Ihr gilt es zu gehorchen: 1. Petr. 1, 22. Über unser Leben

greifbar wird, hat er immer neu zu erarbeiten (G. G. 152—153; 263; 299; Grdl. 148—149).

übt sie eine unüberwindliche Herrschermacht: 2. Kor. 13, 8. — Eucken sagt weiter (G. G. 35): „Es handelt sich hier um eine Verwandlung des Daseins in Selbsttätigkeit, die mit ihrem umbildenden Wirken von aller bloßen Betätigung innerhalb eines gegebenen Daseins wesentlich verschieden ist.“ Joh. 3, 21 sagt der Apostel: Wer die Wahrheit tut (vgl. 3. Joh. 8), kommt zum Licht! und Joh. 14, 17 wird vom Geist der Wahrheit gesagt: Die Welt kann ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und erkennt! Es handelt sich also auch hier um ein Tun, das im Gegensatz zum nächsten Dasein, die Widerstände der gegebenen „Welt“ überwindend, zum „Licht“ emporstrebt, um jenseits des vorgefundenen Tatbestandes an einem Reiche teilzugewinnen, das „nicht von dieser Welt“ ist (Joh. 18, 36), in welchem der König der Wahrheit herrscht (18, 37). — Bei Eucken lesen wir (G. G. 35): „Die Wahrheit ist nicht ein bloßes Mittel der Erhöhung des Lebens, sondern sie gehört zu seinem Wesen“. 1. Joh. 5, 6 lautet am Schluß: „Der Geist ist die Wahrheit“. Joh. 6, 63 sagt: Der Geist ist's, der da lebendig macht; die Worte, die Ich rede, sind Geist und Leben! Joh. 6, 35: Ich bin das Brot des Lebens; Joh. 18, 37: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme; Joh. 14, 6: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. — So finden wir eine enge Zusammengehörigkeit von Geist, Leben (Geistesleben) und Wahrheit wie bei unserem Philosophen so auch im N. T., insbesondere bei Johannes. — Wie stellt sich nun die Wahrheit zur Freiheit? (Vgl. unsere Ausführungen auf S. 21). „Wahrheit und Freiheit haben sich (so schreibt Eucken Grdl. 181) auf dem Boden der Geschichte oft entzweit; schien jene eine unbedingte Unterwerfung zu fordern, so war diese leicht geneigt, alle Bindung wie ein drückendes Joch abzuschütteln. Sehen wir, daß Wahrheit des Lebens sich nur auf dem Wege der Freiheit erreichen läßt, aber auch, daß Freiheit nur durch die Beziehung zur Wahrheit einen Inhalt und damit einen geistigen Charakter gewinnt, so verschwindet damit keineswegs aller Gegensatz, wohl aber ist ein Boden gewonnen, auf dem sich eine Verständigung und fruchtbare Wechselwirkung beider erstreben läßt.“ Wie nun spricht

Ein Ganzes müssen wir in all unser Tun hineinlegen; dann[1]) wird aus der bloßen Tätigkeit das wahre Sein entstehen (G. G. 247; 372). Damit bleibt das menschliche Leben ein unermüdliches Suchen des eigenen Wesens (G. G. 170), und erst dadurch wird es zu einer bedeutungs- und sinnvollen Geschichte (G. G. 33; 217), in deren Verlauf das Geistesleben die anfängliche Zerstreutheit und Ohnmacht überwindet und zu der ihm wesentlichen Wahrheit durchdringt (G. G. 35). „Grundbedingung einer echten Geschichte ist Antrieb zu eigener Tätigkeit (G. G. 217), ein immer neues Einsetzen ursprünglichen Lebens (vgl. G. G. 312;

Jesus? So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh. 8, 31—32). Wir haben bereits gehört, daß Er von Sich sagt: Ich bin die Wahrheit (Joh. 14, 6); darum werden wir uns nicht wundern, wenn es im 8. Kapitel des Johannesevangeliums weiter heißt (V. 36): So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei! — Eucken sagt: „Eine Wahrheit, die nicht meine eigne Wahrheit ist, ist für mich keine volle Wahrheit" (Grd. 180 unten). Jesus spricht: Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten (Joh. 16, 13). — Wir hoffen, daß unsere Zusammenstellung einen Begriff von der formalen Ähnlichkeit und zugleich von der inhaltlichen Differenz zwischen der Euckenschen und der neutestamentlichen Fassung der „Wahrheit" zu geben vermocht hat.

[1]) „Als wahr gilt nur das Leben, worin das Ganze des Selbst gegenwärtig ist und was aus solcher Gegenwart zum Ausdruck eines beharrenden Seins wird" (W. R. 124). Mit dem Eintritt des Selbst kann sich in dem Lebensprozeß ein Sein gegenüber der bloßen Tätigkeit entwickeln, ein Sein, ... das mit dem Fortschritt des geistigen Selbstlebens immer deutlicher heraustritt und einen immer reicheren Inhalt gewinnt" (W. R. 123). — Über Substanz und freischwebende Tätigkeit vgl. auch W. R. 149.

Grdl. 144—145; K. d. G. 272)[1]), ein Verwandeln alles Empfangenen in eigene[2]) Tat und lebendige Gegenwart" (G. G. 215; R. Siebert 26)[3]).

Es gibt auch eine weltgeschichtliche Apperzeption; auch das Ganze der Menschheit vermag nichts aufzunehmen, dem es nicht eine innere Bewegung entgegenbringt (G. G. 113)[4]). „Der Lebensprozeß wird

---

[1]) „Der Geistesgehalt wächst nicht aus der Anfangslage durch einfache Fortführung heraus, sondern verlangt ein Neueinsetzen ursprünglicher Kräfte (das Geistesleben „gerät sofort in ein Sinken, wenn es nicht immer von neuem erzeugt wird": Einführg. 45, 17 bis 18) und zugleich, im Gegensatz zur Gebundenheit der Naturlage, eine Entwickelung aus Freiheit" (Einh. d. G. 495). „Alles, was in der Geschichte sicher und fest aus natürlicher Ordnung fortschreitet, ist sekundärer Art, der Kern ihrer Arbeit bleibt immer Sache ursprünglichen Schaffens. So bleibt durch die ganze Ausdehnung der Geisteswelt alle entscheidende Leistung auf Freiheit gestellt" (Einh. d. G. 496—497).

[2]) „Zunächst bedarf das geistige Leben als Ganzes immer erst einer Anerkennung und Aneignung seitens des Menschen" (Einführg. 48).

[3]) Vgl. dagegen die scheinbare Gegenwart des bloßen Augenblicks (Grdl. 144; S. u. W. 109).

[4]) „Was helfen ... alle Gebote und Normen, wenn sie nur Forderungen an den Menschen bringen, nicht diesem ein Strom des Lebens entgegenkommt und ihre Erfüllung möglich macht? Ein solcher Strom des Lebens eröffnet sich aber, wenn eine Gegenwart des Alllebens im Menschen anerkannt wird, das ihn über das Vermögen des bloßen Punktes hinaushebt und die Kraft des Ganzen in ihm zur Wirkung bringt" (S. u. W. 143). „Kommt uns nicht eine Bewegung aus dem All entgegen, wird uns nicht von daher ein neues Leben mitgeteilt, so ist alles menschliche Mühen verloren, so ist alles, was etwa nach jener Richtung hin von der weltgeschichtlichen Arbeit unternommen ist, unfundiert und schließlich illusorisch. Da aber jener Weltcharakter der Bewegung erst in der Religion zum Ausdruck kommt, so ist auch

sich nun durch die Erfahrungen der Geschichte hindurch immer gehaltvoller und immer konkreter gestalten, das Geistesleben selbst in anschaulicherem Bilde vor Augen stehen“ (G. G. 268). „Was äußerlich versank, behält eine innere Gegenwart und behauptet einen Einfluß auf das menschliche Leben“ (G. G. 240; 264; 265)[1]). Die Geschichte trägt ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern gewinnt einen geistigen Gehalt nur in der Zurückbeziehung auf eine zeitlose Ordnung (G. G. 269)[2]).

„Es ist nicht bloß die verschiedene Schätzung von Natur und Geist in unserer Wirklichkeit, es ist nicht minder die Frage nach dem Inhalt des Geisteslebens, es ist im besonderen das Problem der Rationalität oder Irrationalität unseres Daseins, welche die Frage nach der Gesetzlichkeit der Geschichte verschieden beantworten lassen“ (G. G. 168). „Beim Gesetz[3])

---

hier das Streben nach einer inneren Einheit des Lebens auf sie angewiesen; alles, was seine Entwickelung an Überzeugendem hat, das muß auch der Religion zugute kommen; indem es aber in ihr zu einem prinzipiellen Ausdruck und zugleich zu einem festen Halt gelangt, muß es unermeßlich an Kraft und Sicherheit gewinnen“ (W. R. 227).

[1]) „Alles Große und Wesenbildende, was äußerlich vorüberzog, kann innerlich fortbestehen und immer neu sein Vermögen erweisen“ (S. u. W. 109; vgl. Einführg. 12, 6—18).

[2]) „In Wahrheit handelt es sich bei der Geschichte nicht um das Geistesleben selbst, sondern um das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben“ (K. d. G. 271 unten; R. Siebert: 37—38; 44). Vgl. zu den letztgegebenen Ausführungen auch Claß 49, 6—10.

[3]) Stellen wie G. G. 154, 11—19; 157, 1—6, 9—15; 158, 15; 163, 11—164, 8; 166, 6—168, 7 erläutern den Begriff des Gesetzes und verfolgen seine verschiedenen Auszweigungen (Naturgesetz, Sittengesetz, Gesetz der Geschichte).

ist alle Aufmerksamkeit den Formen[1]) des Geschehens zugewandt, die Kräfte und Ursachen bleiben im Hintergrund" (G. G. 159)[2]).

Die Gesetze der Geschichte werden nun, wo immer im Geistesleben eine neue Stufe und selbständige Art der Wirklichkeit anerkannt wird, von den eigentlichen Naturgesetzen wesentlich verschieden sein. Das Gesetz geistiger Art wird, sofern die Tatsächlichkeit, in der es wurzelt, für den Menschen nicht sowohl einen vollen Besitz als ein hohes Ideal bedeutet, aus einer Beschreibung schon vollendeten Geschehens zur Norm des Handelns werden (G. G. 162—163; Grdl. 102; 211)[3]).

Festen Normen folgend wird sich das menschliche Handeln allen Widerständen kraftvoll entgegen-

---

[1]) Hinsichtlich der Spaltung von formaler und materialer Vernunft in Beziehung auf Natur und Kultur ist W. R. 254 nachzusehen.

[2]) Der einmalige und einzigartige Inhalt des Geschehens verbleibt der Individualität der einzelnen Epochen (G. G. 169). „Eine Philosophie der Geschichte im Sinne einer Konstruktion der Geschichte, der Aufstellung einer durchgehenden Formel, welche auch eine Berechnung der Zukunft gestatten müßte, kann es nicht geben" (K. d. G. 280). Vgl. „persönliche Lebensform" und „sachlichen historischen Inhalt" bei Claß (S. 32), Funktion und pragmatische Leistung bei Eucken (Proleg. 59 unten).

[3]) „Ein Zusammentreffen eines „über uns" und eines „in uns" erscheint im Gedanken der Pflicht, erscheint in den Normen, die alle geistige Arbeit beherrschen. Sie sprechen gebietend zu uns, sie können aber zugleich uns das Allernächste und Vertrauteste werden, etwas, in dessen Aufrechterhaltung wir uns selbst bejahen, unser eigenes Wesen erhalten" (S. u. W. 82). „Wenn alle Ethik etwas verlangt, was über dem bloßen Menschen liegt, so ist hier jenes über dem Menschen der innerste geistige Grund des Menschen selbst. Damit entfällt alle Möglichkeit, die Moral als ein drückendes Joch oder als eine starre Schablone zu fassen" (S. u. W. 142).

setzen und eine Umwandlung des ersten Anblicks bewirken (G. G. 34; 51; 105; 172; 265; 311). „Die Philosophie bringt mit der Umkehrung der nächsten Lage eine durchgängige Notwendigkeit[1]) des Geisteslebens zum Ausdruck“ (G. G. 104; 297; Einführg. 10, 8—13)[2]).

5. Die sittliche Aufgabe.

Im tatkräftigen Ringen und Mühen[3]) um zeitlose Gegenwart kommt viel mehr ein ethisches als ein intellektuelles Moment zur Geltung (G. G. 183; Grdl. 104; 256 unten). „Je mehr die Geschichte dem Menschen wird, je mehr sie ihm nicht nur eine Erweiterung seines Wissens, sondern eine Erhöhung seines Lebens bringen soll, desto mehr Selbsttätigkeit ist dabei aufzubieten“ (G. G. 217; vgl. auch Einführg. 13, 4—11)[4]). Bei uns selbst steht es schließlich, ob der Schwerpunkt unseres Seins ins Vergängliche oder ins Unvergängliche fällt“ (G. G. 271; 371; Grdl. 281; Einführg. 124, 23—31)[5]). „Nichts anderes als selbsttätige

[1]) „Echtgeistiges Schaffen kann nur aus der Triebkraft einer innern Notwendigkeit der Sache‘ hervorgehen“ (S. u. W. 38).

[2]) Über das Rangverhältnis der zunächst „gegebenen“ Welt und des ursprünglichen Geisteslebens vgl. Grdl. 145.

[3]) Vgl. die interessante Aufhellung der biblischen Gedankenwelt bei Delitzsch 222, 8—20. Hier besteht die sittliche Aufgabe des geistigen Ringens im fortwährenden Kampf mit der Materie.

[4]) Vgl. K. d. G. 278: „Ein Hauptpunkt ist die energische Verfechtung der Tätigkeit in der Geschichte.“ — Mit Eucken stimmt Claß (214) darin überein, „daß geistiges Leben keineswegs leicht und für den natürlichen Menschen angenehm sei, vielmehr harte Arbeit erfordere“.

[5]) So kennt auch die Bibel die Freiheit der Entscheidung in der Hingabe an Gott oder an ein Außergöttliches: Delitzsch 163, 18—22; 164, 20—22.

Aneignung der Geisteswelt ist die Moral“ (G. G. 326; Grdl. 280)[1]). Sie sinkt zum bloßen Schein, wenn nicht das Geistesleben den Kern der Wirklichkeit bildet (G. G. 327)[2]). Wo aber der Aufstieg zu einer höheren Weltstufe erfolgt, da erreicht das Ganze jenes Lebens wie auch der Einzelne die Wendung zur Persönlichkeit (G. G. 349; 350; Grdl. 257 oben; 307—308)[3]).

Da nun aber die Art, wie das geistige Leben im menschlichen Kreise vorliegt, seinem Wesen durchaus widerspricht[4]), so muß es im Gegensatz zur vor-

[1]) „Eine so begründete Moral wird durchgängig das Leben seiner eigenen Höhe und Wahrheit erst zuführen“ (Einführg. 124 bis 125). „Wie verschieden sie auch immer gefaßt werden mag, immer enthält sie eine Ablösung des Lebens und Strebens vom bloßen Ich, ein Hinauswachsen über die natürliche Selbsterhaltung“ (G. G. 325); über die „natürliche“ Selbsterhaltung vgl. Grdl. 96; S. u. W. 23; 68—69. — L. D. 448 zeigt, wie auch bei Fichte erst die „Moral das Leben vollauf selbsttätig, ursprünglich und weltüberlegen werden läßt“.

[2]) Über die Beziehung zum Pflichtbegriff vgl. Grdl. 190. „Die Pflichtidee kommt nur dadurch zustande, daß das Gesetz in das eigne Wollen und Leben aufgenommen wird, denn ein von draußen auferlegtes Gebot könnte nur durch Vorhaltung von Lohn oder Strafe wirken, dies aber würde unvermeidlich den moralischen Charakter der Handlung zerstören“ (S. u. W. 70—71). „Die Aufnahme der Moral in unser eignes Sein ist unmöglich, ohne daß ein inneres, selbstgewolltes, ja selbstgewirktes Gesetz über das kleine Ich innerlich hinauswächst“ (W. R. 95).

[3]) Der Begriff der Persönlichkeit bringt die „Verbindung echtgeistigen Lebens zur Einheit“ auf einen präzisen Ausdruck (W. R. 167). (Siebert, Religionsphilos. 54, 18—26, zitiert hier wörtlich.) — Die Bibel sieht im Geist das Personbildende, in Gott die absolute Persönlichkeit (vgl. Delitzsch 155, 2 u. 4), im Personleben (dazu Delitzsch 159, 9—12) des Menschen die Freiheit, im Naturleben die Unfreiheit (ebd. 157 oben).

[4]) Grdl. 130—131; 140 (vgl. Delitzsch 222, 1—3 u. 15—17). — Das abweichende Verhalten der griechischen Lebensweisheit zu

liegenden Welt behauptet und zum Träger einer eigenen Welt gemacht werden[1]). Jener Widerstand des „nächsten Daseins“ [2]) ist es ja gerade, der unablässig überwunden sein will und dadurch immer aufs neue die geschichtliche Bewegung hervorruft (G. G. 105)[3]). „Die klare und scharfe Hervorkehrung des

---

den Widerständen des inneren Lebens und ihr „fester und freudiger Glaube an die Macht und Herrlichkeit des Menschengeistes“ gelangt L. D. 130 zur Besprechung.

[1]) Grdl 109; 112; 115 (Ende); 134 (unten). Die Forderung einer neuen Wirklichkeit führt auf den Weg der Religion (G. G. 398; vgl. 400, 6—9). Dabei „muß die Beziehung des Lebens zur Geisteswelt notwendig der zur Gottheit vorangehen, das Leben muß eines universalgeistigen Charakters gewiß sein, bevor es einen religiösen echter Art annehmen kann“ (Grdl. 123) Das bei sich selbst befindliche absolute Geistesleben „muß zum eignen Leben des Menschen werden und die Geistigkeit sich damit bei ihm selbst zur Göttlichkeit steigern“ (Grdl. 228). Das Göttliche wirkt als weltüberlegene Hoheit und als weltdurchdringende Kraft (Grdl. 233; vgl. auch 258, 28—259, 2; ferner S. u. W. 7, 1—6; W. R. 172).

[2]) Wie hartnäckig bei uns der Widerstand der Natur gegen das Geistesleben ist, wie wenig sie restlos in dieses einzugehen vermag, dafür bietet uns S. u. W. 122—123 ein Beispiel; vgl. auch Einh. d. G. 323 (unten); 324, 17—20, 38—40; 326, 38—39. — „Die Natur reicht tief in das Leben des Menschen, so bleibt ein gutes Stück Geschichte auch bei ihm Naturgeschichte und will als solche behandelt sein. Wenn aber mit dem Eintreten des Geisteslebens eine neue Art der Geschichte beginnt, so zeigt auch dabei der erste Anblick eine große Mannigfaltigkeit und ein weites Auseinandergehen von Bewegungen“ (K. d. G. 277; vgl. Leser, a. a. O. 105, 16—19). Claß nennt die Natur ein „widerspenstiges Arbeitsobjekt“: a. a. O. 186; dazu 211, 18—21.

[3]) Über die Anknüpfung der Religion an die Tatsache der überwindenden Geistigkeit vgl. Grdl. 230—231; K. L. 388; W. R. 236; dazu Gabriel S. 20 und W. R. 197, 13—28; 198, 3—17 (wörtlich zitiert von Siebert, Religionsphil. 57, 40—58, 25); endlich auch Leser, a. a. O. 105 (unten), 106, 18—21.

Widerspruchs rüttelt das Leben aus aller trägen Gleichgültigkeit auf und pflanzt ihm einen zwingenden inneren Forttrieb ein“ (G. G. 107; 246; vgl. auch Grdl. 186—187). „Unser Leben erreicht nur durch Kampf[1]) seine volle Tiefe; erst der Widerstand treibt es zur Aufbietung seiner ganzen Kraft und zu voller Ursprünglichkeit (vgl. Grdl. 11)[2]). Dabei bedeutet das Wachstum der Geistigkeit keinen reinen Sieg über das Feindliche und bringt keine volle Aufhellung; vielmehr mag die innere Steigerung neue Ansprüche, Probleme und Widerstände hervorrufen, und sich damit der Anblick der Wirklichkeit immer positiver[3]) und irrationaler gestalten“ (G. G. 116; vgl. auch Grdl. 140—141).

---

[1]) „Das Leben erlangt bei uns einen vollen Inhalt erst im Kampf mit den Widerständen, nur durch den eignen Aufbau, die eigne Durchbildung“ (S. u. W. 86; Einführg. 129, 24—28). — Wie im Verlauf des Kampfes das religiöse Element zur Geltung und zum Vorschein kommt, zeigt Eucken im I. Kap. seiner „Hauptprbl. d. Religionsphilos.“; vgl. auch S. u. W. 130—131.

[2]) „Eine derartige geistige Selbsterhaltung ist grundverschieden von aller Selbsterhaltung im Reich der Natur“ (Grdl. 101).

[3]) Zur Positivität der Geschichte vgl. K. d. G. 279—280. — „Nur die Überzeugung, daß über das menschliche Geschick nicht Meinungen und Launen des bloßen Menschen, sei es der Individuen, sei es der Massen, entscheiden, sondern daß dabei geistige Notwendigkeiten walten, sich eigentümliche Inhalte erschließen und Ziele erweisen, daß darin eine der bloßen Natur überlegene Welt des Geisteslebens im Bereiche der Menschheit erscheint, nur diese Überzeugung macht es uns möglich, die Geschichte unter einen positiven Anblick zu stellen und von dem Streben und Irren der Menschen und Zeiten einen Ertrag von bleibender Art zu scheiden“ (L. D. 516).

6. Gott und Welt (oder das absolute Geistesleben).

Die Widerstände der Natur und des bloßmenschlichen Daseins überwindet der Mensch nur mit Hilfe einer in ihm wirksam werdenden Weltkraft[1]). Sie allein ermöglicht ihm die freie Entscheidung für ein selbständiges Innenleben im Gegensatz zu aller Halbseitigkeit und Äußerlichkeit (Grdl. 147). „So muß dem Tun ein Empfangen, dem Aufsteigen ein Gehobenwerden entsprechen, in der Freiheit selbst muß eine Gnade ersichtlich werden“ (G. G. 328)[2]). Wo es zu

---

[1]) „Wird das Ziel des Guten scharf gefaßt, so entzieht es sich durchaus der menschlichen Kraft“ (W. R. 80; vgl. Röm. 7, 19—24). „Das Selbständigwerden des Geistigen im Menschen muß vom Ganzen des Geisteslebens aus vollzogen sein, damit der Mensch es vollziehen könne“ (W. R. 172). Denn „unsere Natur versagt die Mittel zur Erreichung dessen, worin wir nicht umhin können, unseren Wert und unsere Größe zu setzen“ (W. R. 90; vgl. auch Einh. d. G. 491, 3—7). „Steht uns doch deutlich vor Augen die Unzulänglichkeit des Menschen für die geistigen Aufgaben, an denen der Wert seines Daseins hängt“ (Einführg. 76). — Aus alledem geht hervor, daß Eucken, auch wenn er an anderer Stelle (Einführg. 79, 23—24) „ein selbständiges Weiterarbeiten der Menschheit, die Herstellung einer neuen Lage durch eigene Kraft“ fordert, nur an einen sich aus großen geistigen Zusammenhängen entfaltenden Kraftaufwand denken kann.

[2]) „Auch die Selbsttätigkeit und sie vor allem erscheint hier als eine mitgeteilte, als eine Gabe und Gnade“ (Hauptprobl. d. Religionsphil. I); vgl. die bei Delitzsch (157 unten) zitierten Worte v. Hofmanns; ferner „gehört hierher, daß gewöhnlich die schaffenden Geister, die geistigen Helden der Weltgeschichte, als Menschen von höchster Aktivität zugleich entschiedene Deterministen waren; ihr eignes Vermögen trat ihnen völlig zurück hinter dem Bewußtsein eines Getragen- und Getriebenwerdens durch eine überlegene Macht“ (S. u. W. 83; vgl. 84); auch W. R. 129: „Das geistige Leben unterwirft, indem es erhöht, bindet, indem es befreit“; vgl. auch W. R. 194, 32—195, 3 (zitiert von Siebert, Religionsphil.

keiner wesenhaften Weiterbildung der geistigen Wirklichkeit kommt, da müssen alle Bestrebungen der Menschen in Äußerlichkeit auslaufen: die religiöse Gestaltung wird dann in Götzendienst (Grdl. 202 unten), die ethische Lebensbewegung in Gesetz- und Formelwesen, die künstlerische in weichem Genießen, die dynamische in brutaler Selbstsucht enden (G. G. 250). „Das selbständige Geistesleben aber wächst zur Gottheit, wo immer es zugleich als weltüberlegen und als in der Welt tätig anerkannt wird“ (W. R. 172)[1]). „So umfaßt schließlich die Idee eines absoluten Geistes

---

57, 5—13); ferner Leser a. a. O. 99, 9—23; Claß 93 (unten)—94 (oben). — Interessant ist hier ein Blick auf die stoische Lösung des Problems. Die im ganzen des Lebens waltenden Notwendigkeiten werden dadurch, daß man sie durchschaut und sich innerlich aneignet, in Freiheit verwandelt. „Hier ist ein Punkt eigenster Entscheidung.“ „Im freien Gehorsam besteht die einzigartige Größe des Menschen.“ „Gott zu gehorchen ist Freiheit“ (Seneca) (siehe L. D. 91). — Über Notwendigkeit und Freiheit bei Goethe vgl. L. D. 432 unten. — Gabriel redet von der Freiheit als von einer „normativen Notwendigkeit“ (S. 18). Diesen letzteren Ausdruck empfinden wir als contradictio in adiecto. Die sittliche Norm, um die allein es sich hier handelt, zwingt nicht, sondern fordert, ruft zur freien Tathandlung auf. „Normative Notwendigkeit“ finden wir übrigens auch bei Leser (a. a. O. 99, 27). Über den Begriff der „Notwendigkeit“ bedürfte es dann einer Verständigung. Wir möchten nur dem „Notwendigkeit“ zuschreiben, was unter einem Zwang geschieht, was geschehen muß und darum gar nicht anders geschehen kann. Das Sollen dagegen, in Gemäßheit der durch die (sittlichen) Normen vertretenen Forderungen, schließt ein „Auchanderskönnen“ nicht aus. — „Das Reich der Freiheit kennt keine Notwendigkeit“: Claß, a. a. O. 177 (unten). Über das Zusammenstoßen von Schicksal und Freiheit im menschlichen Leben vgl. G. G. 215—216; 371; Grdl. 148.

[1]) Zit. bei Siebert, Religionsphil. 55, 14—17; vgl. Trübe 26.

alle Mannigfaltigkeit“ (W. R. 181)[1]. „Das in Gott gegründete Reich weltüberlegener Innerlichkeit, diese Eröffnung der letzten Tiefe des Seins, darf im besonderen Sinn ein Reich Gottes heißen“[2]. So gelangen wir zu einer „neuen Stufe innerhalb des Geisteslebens, einer großen Welttatsache vor allem menschlichen Tun, zur Erschließung einer weltüberlegenen, aber in der Welt gegenwärtigen Tatsächlichkeit[3]), zu einem Zurückgehen auf die letzte Ursache als die einzig mögliche Hilfe“ (W. R. 332)[4]).

B. Die Stellung der Religion im Geistesleben.

1. Religion und Geistesleben im allgemeinen.

„Religion ist nicht an erster Stelle eine Welt- und Lebensanschauung, eine Lehre von göttlichen und menschlichen Dingen. Vielmehr ist sie

---

[1]) „Die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes (von Siebeck, Z. f. Ph. Bd. 123 S. 71, mit irrtümlicher Seitenzahl zitiert); alles Geschehen hat für sie nur Bedeutung, sofern es das unmittelbare Verhältnis zu Gott zum Ausdruck bringt“ (W. R. 332).

[2]) In bezug auf das Verhältnis eines in der Innenwelt gegründeten Reiches Gottes zur sichtbaren Kirche vgl. L. D. 271—272; „was in dem großartigen Bau der Kirche an Unmöglichkeiten und an Irrungen lag, das mußte von dem Augenblick an deutlich empfunden werden, wo als die wahre Stätte des Reiches Gottes die Innenwelt des Geisteslebens erkannt und die unmittelbare Gegenwart dieses Reiches in der Seele jedes Einzelnen anerkannt wurde“ (ebd. 271 unten).

[3]) Selbsterschließung der Gottheit W. R. 335; vgl. Einführg. 125, 30—32.

[4]) Bei Siebert (Religionsphil. 68, 15—28) finden wir W. R. 331, letzte Z. — 332, 10 und 332, 16—20 zitiert.

der Aufbau einer eigentümlichen Wirklichkeit, die Gestaltung eines neuen Lebens aus dem beherrschenden Gedanken einer höheren Welt; was sich daraus entfaltet, das fühlt sich weit über alle bloße Lehre hinaus und behauptet dagegen eine Unabhängigkeit. Aber geistiger Art könnte jenes Leben nicht sein, ohne Überzeugungen vom Ganzen unseres Daseins in sich zu tragen und aus sich zu entwickeln. Jede Weltreligion vollzieht eine Umkehrung des nächsten Daseins und verändert den Standort des Lebens, sie ruht nicht auf Metaphysik, sie ist selbst Metaphysik, Eröffnung einer neuen, einer übernatürlichen Welt. Eine solche Umwälzung ist unmöglich ohne Aufbietung des ganzen Menschen und ohne eine Entscheidung über das Ganze des Seins, sie kann sich aber weder nach draußen hin noch für sich selbst rechtfertigen ohne jene Entscheidung auch in Gedanken[1]) umzusetzen, ohne den Lebenstypus zur Lebensanschauung fortzubilden" (L. D. 134). „Zur Religion gehört wesentlich dieses, daß sie der nächsten unmittelbar vorhandenen Welt eine andere Art des Seins, eine neue, überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält, daß sie eine Zerlegung der Wirklichkeit in verschiedene Reiche und Stufen vollzieht" (W. R. 155)[2]). „Eine aller Verwicklung der Weltlage überlegene Gottheit, eine Weltvernunft, welche sicht-

[1]) „Die Geistigkeit des Daseins ist immer vermittelt durch den Gedanken" (Einh. d. G. 195, 10—15); vgl. den „Primat des Gedankens" bei Claß, a. a. O. 133 ff.

[2]) Siebert, Religionsphil. 53, 16—35 gibt hier, wie an vielen anderen Stellen, Euckens Worte wieder, ohne sie als wörtliches Zitat kenntlich zu machen.

bare und unsichtbare Welt zusammenhält und zu harmonischer Einheit verbindet, kann sich uns nur in den Erfahrungen des Geisteslebens offenbaren“ (S. u. W. 80, 7—11). Wie aber die völlige Unhaltbarkeit des Geisteslebens im Gebiet der unmittelbaren Erfahrung und die Entfaltung einer eigenen geistigen Sphäre gegenüber der Erfahrung in Einem Leben zusammentreffen und hier sich auseinandersetzen können, das ist das Problem, das über ein Vorhandensein oder Nichtvorhandensein zwingender Antriebe zur Religion entscheidet (W. R. 155)[1]).

2. Religion, Philosophie und Leben.

„Wir sehen das geistige Leben verarmen und verkümmern, wo es alle Beziehung zur Philosophie aufgibt. So ist es am augenscheinlichsten bei der Religion; wie eng, wie dürftig wird sie, wo sie aller Philosophie entsagt[2]). Der Widerspruch löst sich bei Anerkennung der Verkettung der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens. Denn damit wird zu ihrer Hauptleistung nicht eine Ablieferung fertiger Lehren, sondern die innere Erhöhung des Lebensprozesses, der Gewinn an Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, die Befähigung, mehr Ganzes, mehr Inneres, mehr Wesenhaftes in den Dingen zu sehen“ (G. G. 102, 3—12). „Der Versuch der spekulativen Philosophie, die Religion vom All her zu erweisen, hat den zu fordernden Weltcharakter, aber er bringt die Sache von außen an die Seele heran und bleibt daher ein bloßer Gewinn der Erkenntnis;

[1]) Siebert, Religionsphil., 53, 11—15; vgl. Kesseler S. 12.

[2]) Vgl. Einführg. S. 1 (unten).

der entgegengesetzte Versuch eines Aufbaues von der Seele her gelangt wohl zu einer Innerlichkeit, aber er weiß sie nicht zu einer Welt auszubauen und dem Subjekt als etwas Überlegenes entgegenzuhalten, er findet keinen sicheren Fortgang über das Wogen und Wallen des bloßen Gefühles. Erst ein selbständiges, dabei uns innerlich gegenwärtiges Geistesleben erhebt über diese Kluft und eröffnet uns Welterfahrungen im eigenen Bereiche" (Grdl. 273, 4 – 14). „Alle Anerkennung eines selbständigen Geisteslebens ist insofern der Religion günstig, als sie das durchaus Unzulängliche, Scheinhafte, Leere des bloßmenschlichen Tuns und Treibens, seine Nichtigkeit im Großen und im Kleinen zur deutlichen Empfindung bringt" (Grdl. 273, 17—21).

3. Religion, Philosophie und Wissenschaft.

„Schließlich ist für ihre eigene Existenz die Wissenschaft weit mehr auf die Religion als die Religion auf die Wissenschaft angewiesen. Im Grundgedanken der Wissenschaft liegt ein großes Problem, das nur verkennen mag, wer in ihr eine bloße Ansammlung von Kenntnissen, nicht ein Streben nach Erkenntnis, ein Mühen um Wahrheit sieht. Wissenschaft, als ein Ganzes der Erkenntnis, entsteht nun und nimmer aus den schwankenden und zerstreuten Vorstellungen der Individuen, welche die nächste Erfahrung aufweist; sie fordert ein jener Erfahrung überlegenes Denken, dieses wiederum ist nur möglich als Betätigung eines selbständigen Geisteslebens. Die Wirklichkeit eines solchen Geisteslebens kann aber die Wissenschaft in ihrem eigenen Kreise unmöglich erhärten, so bleibt sie gerade

bei dem Anspruch auf volle Selbstherrlichkeit wehrlos gegen die Skepsis mit ihrer Bestreitung aller Wahrheit. Wie dies Grundproblem der Wissenschaft, so münden auch die Probleme der anderen Gebiete in jenes Hauptproblem eines selbständigen Geisteslebens, die Religion aber in der universalen Fassung ist es, welche die Probleme aufnimmt und das ganze Leben wie in Eine Frage, so auch in Eine Antwort zusammenfaßt" (W. R. 182, 34—183, 20).

„So gewiß die Religion direkt nur mit dem Lebensprozeß zu tun hat, das bei ihr entwickelte Leben kann sie nicht als den Kern der Wirklichkeit geben ohne Gedanken und Behauptungen über das All; bei diesen wird eine Auseinandersetzung mit anderen Gebieten, namentlich mit der Wissenschaft unerläßlich. Für den Anblick der Wirklichkeit muß die Religion eine Überlegenheit gegen das Weltbild der spezifischen Wissenschaft behaupten. Gewiß erhebt die Wissenschaft über die Welt des unmittelbaren Eindrucks; aber auch ihre eigene Welt ist nur ein besonderer Durchblick, hinter dem noch eine weitere, dem Menschen nicht schlechthin unzugängliche Tiefe liegt. Eine solche Überlegenheit jedoch hat die Religion nur für ihre Grundtatsache und die Gesamtidee ihrer Welt; wie sie für alle nähere Durchbildung auf die Mittel der umgebenden Kultur angewiesen ist, so hat sie auch ihre Gedankenwelt gemäß dem Stande der wissenschaftlichen Erkenntnis zu gestalten. Insofern gebührt die Überlegenheit der Wissenschaft" (W.R. 184, 18 — 185, 2). „Unerbittlich wird der Kampf nur werden, wenn die Religion es unter-

nimmt, über das Absolute aufzuklären. Beide Gebiete und Denkweisen in Beziehung zu setzen hat erst die philosophische Spekulation; so wird sie allein von den Verwicklungen getroffen, welche aus jener Zweiheit entstehen. Nur da treffen sie die Religion mit, wo Religion und Spekulation vermengt werden, wie das freilich den geschichtlichen Religionen und ihrer kirchlichen Gestaltung gewöhnlich anhaftet" (W. R. 185, 37—186, 8).

4. Religion und Geschichte (mit Beziehung auf das Christentum).

„Religion und Geschichte bilden von vornherein einen Widerspruch. Denn so gewiß die Religion ihre Wahrheit als göttlich gibt, so gewiß muß sie sie auch als unwandelbar geben, und so gewiß sie eine neue Welt eröffnet, so gewiß muß sie eine Gleichgültigkeit gegen die alte erzeugen. Das Christentum hat diesen Gegensatz zu besonderer Schroffheit gesteigert" (L. D. 171, 3—9). Und doch ist „keine Religion so eng wie das Christentum mit der Geschichte verflochten; keine hat daher auch so schwer an dem Problem zu tragen, wie historische Vorgänge mit ihrer Individualität zugleich ewig und allgemeingültig sein können" (W. R. 15, 27—31). „Ergibt es nicht ein weit größeres Bild von der Religion, wenn sie auf Grund einer zeitüberlegenen Gegenwart als ein fortlaufendes Werk immer neu entspringt, und wenn der Aufbau der neuen Wirklichkeit durch die Zeiten und Kulturen unablässig fortschreitet, als wenn sie an einem besonderen Zeitpunkt endgültig abgeschlossen wird und alle folgenden Zeiten nur das dort Festgelegte weiter zu tragen

haben? Nicht in einer Fixierung des Inhalts einer besonderen Zeit erweist sich die wahre Ewigkeit, sondern in einer lebendigen und erhöhenden Gegenwart durch alle Veränderung der Zeit und gegenüber aller Veränderung der Zeit" (W. R. 379, 11—22). „Es ist die Geschichte überhaupt, welche zur Begründung der Religion nicht mehr tauglich erscheint. Denn das Denken, dem die moderne Welt die Führung des Lebens überweist, vermag die Geschichte nicht als eine Quelle ewiger Wahrheiten anzuerkennen" (W. R. 35, 3—7). „Die kritische Denkart bekundet sich im Verlangen nach Austreibung aller subjektiven Zutat und nach Herausschälung des reinen Sachverhaltes. Die altgeheiligte Überlieferung wird jetzt zu einem bloßen Bilde, einer Spiegelung der Tatsachen im Subjekt, ja in einer ganzen Reihe von Subjekten" (W. R. 33, 29—38). „Die historische Kritik muß sich schließlich auch der religiösen Überlieferung zuwenden, auch hier das herkömmliche Bild mannigfach berichtigen" (W. R. 34, 4—7). „Ob dabei die Kritik positiver oder negativer abschließe, ist lange nicht so wichtig als dies, daß die Überlieferung überhaupt zu ihrer Glaubwürdigkeit der wissenschaftlichen Prüfung bedarf, daß das Göttliche sich nicht mehr unbefangen hinnehmen, sondern nur durch mühsame Gedankenarbeit des Menschen hindurch aneignen läßt" (W. R. 34, 19—24).

5. Religion und Kultur.

„Das moderne Leben mit seiner Entfesselung aller Kräfte hat so viel Unerquickliches, Trübes und Niederes aufgewühlt, es stellt uns das Kleine und Scheinhafte einer bloßen Menschenkultur

so sichtlich vor Augen, daß die Hoffnung immer geringer wird, von hier aus dem menschlichen Dasein einen Sinn und Wert verleihen zu können. Immer mehr greift die Empfindung um sich, daß im Menschen etwas steckt, was durch jenes immanente Kulturleben nicht belebt wird, und daß jenes Verkümmerte etwas Unentbehrliches, vielleicht das Beste von allem ist. So erwächst ein Verlangen nach einer inneren Wandlung des Menschen, nach einer Befreiung von der kleinen Art, die ihn festhält und niederdrückt; es treibt einmal wieder von einer bloßen Menschenkultur zu einer wesenerhöhenden und umbildenden Geisteskultur[1]); das aber führt mit Notwendigkeit zur Forderung einer neuen Wirklichkeit und damit auf den Weg der Religion" (G. G. 398, 5—21)[2]). „Solches Streben gegen ein Sicheinspinnen des Menschen in die bloße Menschlichkeit, solches Verlangen zum All bedeutet eine wesentliche Seite der Religion und hat in ihrer Geschichte bedeutende Wirkungen geübt" (G. G. 400, 6—9).

„Von der Religion aus konnte die Kultur als eine Stärkung menschlicher Kraft und als eine Steigerung menschlichen Selbstbewußtseins schwere Bedenken erregen. Ein frommer Sinn sah in dem kühnen Aufstreben der Menschheit ein Überspannen eignen Vermögens, ein Überschreiten naturgewiesener Schranken, einen Mangel an

[1]) Wir gewahren den „weiten Abstand echter Geisteskultur von dem, was die Menschen Kultur zu nennen belieben" (Einführg. 76).

[2]) Vgl. Lesers Ausführungen über das Verhältnis von religiösem und kulturgeschichtlichem Charakter des Geistes (a. a. O. 112—113).

frommer Gesinnung. Die Mißstände und Rückschläge des Kulturlebens erschienen dann als eine Strafe für solchen Frevel“ (G. G. 236, 3—9)[1]. (Eucken gibt [G. G. 236, 10—14] für diese Überzeugung historische Belege.)

6. Religion und Moral.

„Die Moral scheidet sich erst, wenn die Religion in ihr die Gegenwart des absoluten Lebens erkennen läßt, deutlich von aller übrigen Betätigung; nicht weniger als ihr Inhalt muß auch ihre Kraft wachsen, wenn in ihr das Wirken der göttlichen Macht erkannt ist, das alle menschliche Bemühung trägt und treibt. Weit größer muß jetzt die Leistung, weit freudiger die Gewißheit des Menschen werden; wo sein eigenes Vermögen scheiterte, da muß die göttliche Kraft sicher aufwärts führen“ (W. R. 268, 30—269, 2). „Die Religion läßt das bisherige moralische Tun noch weit ungenügender erscheinen, als es sich sonst darstellte. Über die Beurteilung der moralischen Höhe des Menschen entscheidet namentlich der Maßstab, den wir dabei anlegen und anlegen müssen. Nun zwingt die Religion, mit ihrer Beziehung alles Menschlichen auf das Göttliche, einen absoluten Maßstab anzulegen; die göttliche Ansicht verdrängt alle menschliche Ansicht der Dinge“ (W. R. 269,

[1]) „Die Kultur mit ihrer Entfaltung und Steigerung der Kraft hat bei aller konventionellen Reverenz gegen die Moral und bei aller Wahrung des äußeren Scheins tatsächlich eine große Gleichgültigkeit gegen die Moral und ist stets bereit, sie ihren Zwecken aufzuopfern; die Moral entwickelt demgegenüber das Bewußtsein innerer Überlegenheit, ohne jedoch eine entsprechende Macht entfalten zu können“ (W. R. 266, 33—267, 1).

14—21). „So liegt die Unzulänglichkeit aller menschlichen Moral klar zutage. Aber was schadet diese Unzulänglichkeit, wenn gegenüber aller menschlichen Schwäche eine göttliche Kraft durchbricht und ein übermenschliches Leben im eigenen Innern des Menschen entzündet?[1]) Stünde solche Wendung zum Besseren nur sichtbarer und überzeugender vor unseren Augen! Einstweilen aber fehlt solches unwidersprechliche Zeugnis“ (W. R. 271, 16—22).

Aber nun soll doch auch die sittliche Autonomie des Menschen bewahrt bleiben. „Wir haben eine religiöse Moral mit der Bindung unseres Wollens und der Leitung unserer Geschicke durch eine göttliche Macht; sie gefährdet die geistige Selbständigkeit des Menschen und gestaltet sein Leben leicht zu passiv, auch schwächt die Erschütterung der Religion ihre Macht und zugleich ihr Vermögen, das Leben zu leiten“ (Grdl. 277, 30—35). Ein moralisches Handeln bedarf der freien Entscheidung; das ist ein für allemal festzuhalten[2]). Doch entsteht hieraus keineswegs die Nötigung, die Beziehungen zur Religion überhaupt abzubrechen. „Die Freiheit und Selbsttätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie selbst ist ihre allerhöchste Bewährung[3]). Moral und

[1]) „Die Religion gewinnt nur Kraft, wo der Mensch seiner Schwäche bewußt ist und bei höheren Mächten Hilfe sucht“ (Einführg. 24, 3—4).

[2]) „Jedes Sinken der Freiheit war eine Gefahr für den ethischen Charakter des Christentums“ (Einführg. 26, 21—22).

[3]) Siebeck, Z. f. Ph. Bd. 123, S. 69 (unten); Leser, a. a. O. 107 (oben).

Religion brauchen nicht um ihre Abgrenzung zu streiten; sondern, richtig verstanden, ist die Moral selbst der Haupterweis der Grundtatsache der Religion, der Gegenwart eines absoluten Lebens“ (W. R. 194, 5—12)[1]).

C. Natur und Geist.

Einleitende Vorbemerkungen.

So sehr sich auch Eucken um die geschichtliche Erforschung der philosophischen Terminologie verdient gemacht hat[2]), so schwankt doch seine eigene Ausdrucksweise nicht unbedenklich. Wir glauben, Falckenberg darin zustimmen zu müssen, daß die sinnliche Anschaulichkeit des öfteren nur auf Kosten der logischen Bestimmtheit erreicht werde[3]). Euckens Sprachgebrauch hat sich im Verlauf seiner schriftstellerischen

---

[1]) Siebert, Religionsphilos. (56, 21—57, 23) zitiert hier wörtlich. — Wir dürfen zum Problem von Moral und Religion vielleicht auf Ultsch hinweisen (Über das Verhältnis von Glück, Sittlichkeit und Christentum, München 1905); er bestimmt sehr treffend das Verhältnis, in welchem Religion und Ethik zueinanderstehen. Nur würden wir nicht bloß betonen, daß die Religion in der Konsequenz der Sätze liegt, welche die Ethik aufstellt (S. 65), daß nur durch sie die Ethik ihr Ziel erreicht (S. 69), sondern auch darauf hinweisen, wie sehr sie zugleich Voraussetzung und tragender Grund der Ethik ist (diese Anschauung hat Cordier als Pestalozzi eigentümlich nachgewiesen: „Die Religion zugleich Fundament und Krönung der Sittlichkeit“, vgl. Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht, XXXVIII. Jahrgang, 1910/11, S. 23, linke Spalte). — Die Ethik wird von der Religion nicht nur gekrönt, sondern umschlossen, ruht in ihr und endet in sie. (Gleich eng ist letztlich die Verknüpfung bei Eucken.)

[2]) Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1879.

[3]) Z. f. Ph. Bd. 90, 1887, S. 141.

Tätigkeit hie und da gewandelt, ist aber auch gegenwärtig noch nicht ganz einheitlich. Wir freuen uns der Wandlung, sofern sich in ihr eine augenfällige Klärung und Vereinfachung des begrifflichen Apparates vollzogen hat, bedauern sie, sofern sie einen klaren Durchblick durch Euckens Grundgedanken erschwert. Jene sinnliche Anschaulichkeit führt den kongenialen Leser zwar ohne viel Mühen in ein intuitives Erfassen, in ein gefühlvolles Nacherleben der grundlegenden Gedankengänge hinein, gibt aber manchen Begriffssphären einen so weiten Umfang, daß von logischer Präzision nicht mehr die Rede sein kann. Dazu fehlt es bei der Bezeichnung der Begriffe an einem festen Orientierungspunkt. Je nach dem Standort der Betrachtung gewinnen Worte wie „Natur“ [1]), „Geist“ [2]), „Seele“, „Mensch“, „Inneres“, „Äußeres“ einen durchaus verschiedenen Sinn [3]).

---

[1]) Leser spricht (a. a. O. 14, 7—8) von einem „unbestimmten Etwas, Natur genannt, — draußen und im Innern —“. Sollten wir uns über solche Unbestimmtheit nicht beklagen dürfen? Sind wir in Gefahr, Natur als „rein ontologische Größe“, als „brutales Sein“ zu fassen? (vgl. Leser, S. 4, 33—34).

[2]) Bezeichnend ist der Anfang von Kalweits Artikel in der „Christlichen Welt“ (20. Jahrgang, 1906, Spalte 170): „Was der Geist ist, das ist völlig problematisch. Eine allgemein anerkannte Überzeugung von dem Wesen des Geistes ist in der Gegenwart nicht vorhanden“.

[3]) Damit ist dann die Gefahr einer Verdunkelung der leitenden Gedanken naheliegend. Aus einem hell erleuchteten Gebäude mit mannigfachen, aber klaren Durchblicken geraten wir in ein vielverschlungenes Labyrinth, in dessen Irrgängen wir uns wohl verlaufen mögen. Man wird nicht meinen, daß unsere Warnung durch Worte entkräftet werde, wie sie Eucken Beitr. n. Ph. 117—118 gebraucht: „Irrungen mögen hier recht nahe liegen. Aber wenn alle Wege zu meiden wären, von denen wir uns verlaufen könnten, so wäre es

Daß Eucken sich der Flüssigkeit solcher termini wohl bewußt ist, können uns Erörterungen, wie sie in der Anmerkung auf Seite 51 der „Prolegomena“ geboten werden, beweisen. Hier wird vom „Innern“ in dreifacher, nämlich in korrelativer, komprehensiver und gradueller Bedeutung gesprochen. Doch erfahren wir nicht, welchen Sinn der Verfasser künftig jenem Worte beilegen will[1]).

Neugeprägte Ausdrücke der „Prolegomena“ und der auf diese folgenden Grundlegung einer „Einheit des Geisteslebens“ (1885 und 1888) hat Eucken später großenteils fallen lassen. Es mag dahingestellt bleiben, ob hierbei die Einsicht maßgebend war, daß jene Neuprägungen dem Zweck einer größeren Klarheit und Deutlichkeit, um dessentwillen sie geschaffen wurden, nicht zu entsprechen vermochten, ob sich an dieser und jener Stelle ein passenderes Wort gefunden hatte oder ob endlich manche technischen Ausdrücke, nachdem sie Vorkämpferdienste getan, entbehrlich geworden waren. Tatsache ist, daß wir von Syntagma, Inbegriff, Innensicht, Reduktion, Diremtion u. s. w. in den späteren Werken nichts mehr hören.

Wenn wir die Unbestimmtheit und farblose Allgemeinheit vieler durchgängig in Anwendung stehender Begriffe tadelnd hervorheben, so treffen wir nun freilich nicht Eucken allein, sondern die große Masse der gesamtphilosophischen Literatur. Ein Blick in Eislers

---

geratener, die Wörter und Buchstaben der Philosophie zu zählen, als sich auf Sinn und Geist (welchen „Sinn“ hat hier „Geist“) einzulassen“.

[1]) Es wird u. a unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß er in der Tat die Bezeichnung „Inneres“ späterhin keineswegs eindeutig verwendet.

„Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ (3. Aufl. 1910) kann uns zeigen, bis zu welchem Grade der Anarchismus auf dem Gebiet der grundlegenden Terminologie fortgeschritten ist. Worten wie „Religion“, „Natur“, „Geist“, die doch in aller Munde sind und auf deren nähere Bestimmung man allem Anschein nach eben deshalb glaubt verzichten zu können, legen die einzelnen Denker verschiedenen Sinn unter und bedienen sich dann solcher höchst problematisch gewordener Gedankengrößen mit einer Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit, die einen Zweifel an der Festigkeit und Einhelligkeit der Bedeutung nicht aufkommen läßt. Was braucht es da noch vieler Worte? Weiß denn nicht jeder, was unter „Religion“ [1]), „Geist“,

---

[1]) „Wir begegnen nie der Religion als solcher. Darüber hat man sich öfters getäuscht und nach etwas gesucht, was doch nur eine begriffliche Abstraktion war“ (Claß, 30, 9—10, 12—13). — Auf eine der vielen im Begriff der „Religion“ enthaltenen Unklarheiten weist Richter hin: S. 23 (Anm. 2) des 2. Jahrgangs der „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“, Tübingen und Leipzig 1902. — Auf S. 27 wird hier unter „Religion“ sehr richtig der „Verkehr der Seele mit Gott“, nicht eine gedankenhafte „Religion des Geisteslebens“ verstanden. — Bornhausen (a. a. O. 307 oben) schreibt: „Die Religion wird (von Eucken) ihres ursprünglichen Charakters als Angelegenheit der Einzelseele völlig beraubt“; ferner (a. a. O. 311): „Noch niemals ist Religion richtig verstanden worden, wenn sie in ihrem Ursprung als Angelegenheit des Geisteslebens behandelt wurde“. — Harnack („Wesen des Christentums“ I. 1b) betont den unendlichen Wert der Menschenseele in der Verkündigung Jesu. — Darüber, was Religion sei, läßt sich kein wissenschaftlicher Beweis erbringen. Behauptung steht hier gegen Behauptung. Die Religionsphilosophen können niemals genau sagen, was eigentlich „Religion“ ist; sie denken sich einen in ihr System passenden Religionsbegriff aus. Wir unsererseits sind, wenn es denn sein muß, geneigt, die „Religion“

„Seele“ u. s. w. verstanden wird? Gewiß, eine spezifische Gefühlslage wird durch den Klang jener Worte in uns hervorgebracht; aber damit ist noch kein gemeinsamer Boden für wissenschaftliche Erörterungen geschaffen. Wir können in dem Einwand, daß die Unbestimmtheit der Begriffe der Allgemeinheit der unter sie befaßten Gegenstände entspreche, daß beispielsweise der Begriff der „Religion“ darum der Fähigkeit einer bestimmten Präzisierung ermangele, weil die „religiösen“ [1]) Erscheinungen, wie sie uns die Empirie darbiete, von unübersehbarer Mannigfaltigkeit seien, keinen genügenden Entschuldigungsgrund für jenes unwissenschaftliche Verfahren erblicken, welches zur Diskussion schreitet, ehe noch gemeinsame Grundüberzeugungen einen Ausgangspunkt für gegenseitiges Verständnis dargeboten haben [2]).

(M. Scheler, Deutsche Rundschau, Bd. 114, S. 152, will den allgemeinen Religionsbegriff in Schutz nehmen. Seine Ausführungen haben indes für uns nichts Überzeugendes) der philosophischen Erörterung freizugeben und uns an lebendiger Gottesgemeinschaft, als worauf es doch allein ankommt, genügen zu lassen. Wenn nur die Verwirrung ein Ende nähme! — Claß (a. a. O. 122 oben): „Die tiefste Philosophie der Religion macht keinen Menschen religiös“.

[1]) Man achte hier auf die petitio principii; den Begriff „religiös“ dürfte man in wissenschaftlichem Sinne nicht eher anwenden, als bis über den Begriff „Religion“, von dem doch „religiös“ abgeleitet ist, Klarheit erlangt wäre. — Auf rein empirischem Wege läßt sich niemals entscheiden, was ein Begriff nach Inhalt und Umfang bedeutet; er enthält immer nur soviel und besagt für uns nicht mehr, als wir zugestandenermaßen in ihn hineinlegen (vgl. die Definition des Begriffs bei Trendelenburg, I. 19, 5—9).

[2]) Wohl wissen wir und bedenken es auch, daß beispielsweise „Natur“ und „Geist“ nicht nur eines eindeutigen Sinnes ent-

Für unsere summarisch hingestellten Sätze werden wir, indem wir uns nunmehr ausschließlich Eucken zuwenden, den Beweis zu erbringen haben: Hierbei soll uns eine Untersuchung der Begriffe „Natur“ und „Geist“ leiten, denen auch im System unseres Denkers fundamentale Bedeutung zukommt[1]). Durch solche Untersuchung wird auf einzelne Probleme ein helleres Licht fallen, wird der Wandel im Sprachgebrauch, wird auch das Problematische an entscheidenden Stellen des Systems offenbar werden. Wir gehen aus von den neueren Arbeiten, unter denen die „Geistigen

---

behren, sondern jederzeit strengerer begrifflicher Fassung hartnäckigsten Widerstand entgegensetzen werden; sprechen sie doch nur unvollkommen und annäherungsweise aus, was durch sie gesagt sein soll. Der „Geist“, wie wir Menschen ihn zu fassen vermögen, ist freilich kein Seiendes, das sich durch Grenzpfähle abstecken läßt, sondern ein ursprünglich-Tätiges und Lebendiges, das um seine Geltung zu kämpfen hat, das im Kampfe wird und wächst. Und die „Natur“, wie wir sie ahnend empfinden, ist kein scharf Umrissenes, das sich kurz beschreiben ließe; nein, sie wird uns fühlbar als ein dunkles Widerstreben, das uns zur Tiefe niederzieht, als ein Bleigewicht, das nicht im Augenblick abgeschüttelt wird, sondern viel überwindende Kraft herausfordert, „Geist“ und „Natur“, sie liegen im Streit. Und wir erleben solchen Streit in unserem Herzen (Claß 215, 3—11) „Natur“ und „Geist“, sie verändern ihren Anblick je nach Lage des Kampfes. Das alles sei vollauf anerkannt und nachempfunden. Aber wird damit unsere Besorgnis, es möchte durch die Dunkelheit der Terminologie der Faden der Erörterung verschlungen werden, gegenstandslos? — Eine interessante Erörterung von „Natur“ und „Geist“ nach ihrer Wechselbeziehung innerhalb des zum Geist aufsteigenden Gesamtlebens bietet Siebeck, Z. f. Ph. Bd. 123, S. 151.

[1]) Leser (a. a. O. 44—57) hat der Erörterung von „Natur und Geist“ einen besonderen Abschnitt gewidmet, ist aber dabei auf die von uns berührten Verwicklungen nicht eingegangen.

Strömungen“ in erster Linie in Betracht kommen, und werfen dann einen Blick auf die Besonderheit der älteren Werke.

1. Natur und Geist im Verhältnis zueinander.

Im allgemeinen stellt Eucken die „Natur“ der geistigen Welt als niedrigere Stufe, als Anfangsstufe, gegenüber. Dem Menschen weist er eine Mittelstellung zu. Er ist von Hause aus ein Naturwesen und muß, wenn anders er die in ihm keimhaft oder als Möglichkeit[1]) angelegte Geistigkeit zur Entfaltung bringen will, ebensowohl über sich selbst, d. h. über seine eigene „naturhafte“ Art wie über die Naturumgebung hinausgehoben werden (G. G. 3, 16—18; 21, 10)[2]). Der leibliche Organismus der animalischen Wesen gehört selbstverständlich in das Reich der umgebenden Natur; aber auch das seelische Leben der Menschen trägt, hierin dem tierischen gleichartig, zunächst[3]) nur naturhaften Charakter und ist in diesem primitiven Entwickelungsstadium durchaus der Anfangsstufe der Wirklichkeit zuzurechnen (K. L. 214, 7—8)[4]). Das auf

[1]) G. G. 33, 4—14; vgl. Siebeck, Z. f. Ph. Bd. 123, S. 153! — „Man könnte sagen, daß das seelische Leben potentiell geistig ist, zur geistigen Aktualität aber nur durch den persönlichen Geist erhoben wird, welcher seinerseits schon aktuell ist“ (Claß, a. a. O. 211).

[2]) „Himmel und Erde stoßen in dem Kern unseres Seins direkt aneinander“ (Claß, a a. O. 132 oben).

[3]) D. h. der „unmittelbaren Lage“ nach (G. G. 34, 27).

[4]) Ebenso stellt Claß dem menschlichen Geist nicht bloß eine körperliche, sondern auch eine seelische Natur gegenüber (a. a. O. 186, 3—8). „In das Reich der Natur gehört nicht nur alles Körperliche, sondern auch das Seelische, soweit es nicht Geist ist“ (208 unten). Wie Eucken von seiner Geisteslehre, so macht

dieser Stufe sichtbar werdende „natürliche Seelenleben“ leidet an dem durchgängigen Widerspruch[1]) der Entwickelung einer „gewissen“ „Innerlichkeit“[2]) und ihrer völligen Bindung an ein „Äußeres“[3]).

Während demnach das „natürliche“ (Menschen und Tieren gemeinsame) Seelenleben nur eine „gewisse Innerlichkeit“ entfalten und bei seiner Gebundenheit immer nur „Begleiterscheinung“ des Naturprozesses sein kann, wird der Sachverhalt ein wesentlich anderes Gepräge annehmen, wo immer sich das Seelenleben dem Umkreis der Natur entwindet und zur höheren Stufe des Geisteslebens emporklimmt; nun erweitert es sich zur „wahren Innerlichkeit“[4]) und gewinnt gegenüber der Naturgebundenheit seine eigene Selbständigkeit. Aus einem naturhaften wird ein geisterfülltes

---

auch Claß von seinem „pneumatologischen“ Standpunkt aus den Haupteinschnitt der Wirklichkeit nicht sowohl (wie die Psychologie) zwischen Körper und Seele als vielmehr zwischen Natur und Geist (206—208).

[1]) „Die unmittelbare Lage steht unter dem Gegensatz und entbehrt daher der vollen Innerlichkeit“ (G. G. 34, 27—29).

[2]) D. h. einer „Innerlichkeit“, die noch nicht in vollem Sinne, sondern erst „gewissermaßen“ „Innerlichkeit“ heißen kann.

[3]) G. G. 31, 4—8. — Die „Innerlichkeit“ des „natürlichen Seelenlebens“ ist (an ein „Äußeres“) gebunden, oder, wie es im selben Sinne, nur mit anderen Worten, G. G. 52, 23—24 heißt: das „natürliche Seelenleben“ ist „innerlich“ (d. h. eben: in seiner „Innerlichkeit“) gebunden. So besagt die „Bindung an ein Äußeres“ und die „innerliche Bindung“ keineswegs etwas Verschiedenes.

[4]) G. G. 29, 13—14: die „zur Innenwelt erweiterte Seele“. — Claß (23, 2) spricht von einem vertieften Begriff der Seele

Seelenleben (G. G. 30, 1—20)[1]. So löst erst das Geistesleben den Widerspruch. Jenes halbwahre Leben, das ein „Innerliches“ sein wollte, aber an ein „Äußeres“ gebunden blieb, gewinnt nun sein wahres Selbst (G. G. 31, 12—14; S. u. W. 73, 14—23; 75, 3—6). Dort herrschte Gebundenheit, hier Freiheit (Selbständigkeit)[2], dort Natur, hier Geist! Die Natur erscheint in ihrem Widerstande gegen das (nach „außen“ und gegen sich selbst gekehrte[3]) Geistesleben als ein „Äußeres“ (G. G. 31, 4–8, 12—14); und doch entsteht innerhalb ihrer die Möglichkeit eines Aufstiegs vom Bloßseelischen zum Geistigen. Darum stehen Natur und Geist sowohl im gegensätzlichen Verhältnis als auch im Verhältnis der Stufenfolge[4]. Im Geistesleben erfolgt die Wendung der Wirklichkeit zur eigenen „Innerlichkeit“ (G. G. 97, 7–8). Subjekt und Objekt, natürliches Seelenleben und umgebende Natur, bleiben in ihrem Fürsichsein, als naturhafte Größen, etwas Äußerliches (G. G. 257, 11—16; 261, 30–33). In ihrer Erhebung zur geistigen Art, in ihrem Zusammenschluß durch die schöpferische

---

[1]) Delitzsch (151, 10—11) weist darauf hin, daß nach biblischer Anschauung der „Geist das Innere der Seele, die Seele das Äußere des Geistes“ ist.

[2]) Auf die Zusammengehörigkeit von „Selbständigkeit“ und „Freiheit“, wie sie Grdl. 144 und S. u. W. 94—95 erörtert wird, haben wir bereits hingewiesen.

[3]) Leser, a. a. O. 113, 34.

[4]) Vgl. auch Einh. d. G. 101, 15—18; dabei ist festzuhalten, daß die Natur eine Entwickelungsstufe nicht des menschlichen, sondern des absoluten Geisteslebens bildet. (G. G. 178, 34—38; 182, 31—39.) Über die Schranke und Naturgebundenheit des menschlichen Geisteslebens unterrichtet W. R. 245.

Synthese des Geisteslebens, gewinnen sie einen innergeistigen Charakter (G. G. 28, 37—38; 31, 29—34)[1].

Das Stufenreich der Wirklichkeit zeigt uns also zwei grundverschiedene Seiten, ein geistiges Leben und eine ungeistige „Natur"; diese wiederum zerfällt in ein Reich des Organischen und des Unorganischen. Im Organischen unterscheiden wir tierisches und menschliches Leben. Die Seele des Menschen schlägt die Brücke zwischen Natur und Geist; wir müssen eine naturgebundene und eine geisterfüllte Seele wohl auseinanderhalten (G. G. 116, 17—20; 182, 2—18; Grdl. 258, 24—25)[2]. Das Geistesleben ist nun aber nicht nur irgendwelches Mehr gegenüber der Natur, sondern letzte und abschließende Stufe, eben weil in ihm die wahre „Innerlichkeit" verwirklicht wird (G. G. 97, 5—9). Steht die „unmittelbare Lage" unter dem Gegensatz, so treffen auf dem Boden der „Innerlichkeit" Entfaltungen beider Stufen des „natürlichen" Daseins: der umgebenden Natur und des „unmittelbaren" Seelenlebens zusammen (G. G 111, 26—30), um durch höhere Vermittlung ihren Ausgleich zu finden. Ist für die Natur ein bloßes Zusammentreten einzelner Elemente charakteristisch, so erweist sich das Geistesleben als einheitliches beherrschendes Ganzes (G. G. 143, 1—9; 182, 8—13; K. L. 11, 9—16). Das „natürliche" Einzelwesen verwandelt sich in ein „vernünftiges" Geisteswesen (G. G. 149, 26—31). Das Innenleben weist einen umfassenden Zusammenhang auf (G. G. 181, 35—39), der schließlich auch die

[1] Damit erfolgt eine Annäherung von Natur und Seele, eine Beseelung des „Äußeren", eine Vollendung des „Inneren" (Grdl. 224, 22—39).

[2] Vgl. Siebecks Darlegung Z. f Ph. Bd. 123, S. 152.

Natur in sich aufnimmt, sie vergeistigt und zur Höhe führt[1]), der gleichsam eine höhere Art der Natur, ein Naturgeschehen des Geistes im Gegensatz zur unmittelbaren Natur und zum unmittelbaren, bloßmenschlichen Seelenleben offenbart.

Aus solchen Erörterungen geht mit besonderer Deutlichkeit hervor, in wie hohem Maße „Natur" und „Geist" relative, wir dürfen beinahe sagen: korrelative Begriffe sind. Gerade hier ist Euckens Sprachgebrauch schwankend. In der Regel versteht er, unserer bis hierher geführten Darstellung entsprechend, unter „Natur" jenes Niedere, Halbe, Unfertige, Vereinzelte und Zerstreute, Unlebendige, Bloßgegebene und Gewordene, unter „Geist" dagegen das Höhere, Abschließende, Vollendete, Allumfassende, Beisichselbstbefindliche, Lebendige, Schaffende und Ewige, das der Grund alles Seins, die Triebkraft alles Werdens ist. Ein andermal aber wird unter „Natur" das verstanden, was noch nicht ist, sondern erst werden soll, eben das „Geistige", so in den „Prolegomena", wo von der „Natur des geistigen Geschehens", von der „Geistesnatur", vom „Naturgeschehen des Geistes" gesprochen wird (Proleg. 22, 32—40)[2]). In Übereinstimmung damit kann auch von einem „natür-

---

[1]) Vgl Claß (a. a. O. 187 unten): „Weil die Beziehung zwischen dem menschlichen Geist und der menschlichen Natur besteht, darum kann jeder Mensch als geistiger seine Natur bearbeiten" —; vgl. auch die weitere Ausführung auf S. 188 (Vergeistigung der seelischen Natur 210, 6—7).

[2]) Vgl auch Einh. d. G. 263, 23: „naturhaftes Geschehen innerhalb des Geistes" und Walter, a. a. O. S. 18. — In ähnlicher Weise schreibt Eucken den Menschen eine Welt„natur" oder eine geistige „Natur" zu (G. G. 28, 12; 116, 34).

lichen und normalen“ Geschehen die Rede sein (Proleg. 32, 22). Das Naturgeschehen in diesem Sinne führt sich ausdrücklich als ein neuer, wichtiger Terminus ein[1]). Doch schon in dem Werke, zu dem die Prolegomena im wesentlichen nur die Einführung geben, in der „Einheit des Geisteslebens“, wird dem Begriff des „Naturgeschehens“ der uns geläufigere Sinn eines im Vergleich zum Geistesleben niederen Prozesses beigelegt (Einh. d. G. 323, 3)[2]). Daß in solchem Falle die Gefahr der Verwirrung groß ist, muß ohne weiteres einleuchten. Das Wort „Natur“ gehört wohl in der Tat zu denen, die nach Goethe sich häufig da einstellen, wo es an klaren Begriffen fehlt. „Sofern ich den Geist als bestimmenden Grund der gesamten Weltwirklichkeit fasse (natura naturans)[3]), ist sein Walten in ihr in Zusammenstimmung mit der ihr von ihm gegebenen Beschaffenheit, also „natürlich“. Sofern es zum natura esse gehört, natum zu sein (natura naturata), ist der Geist nicht Natur und hat sie nicht an sich in seiner Ewigkeit, und somit ist auch sein Wirken und vollends sein Handeln übernatürlich“[4]).

---

[1]) Vgl. auch das Verzeichnis der neugeprägten termini: Proleg. 114.

[2]) Daß der Begriff der „Natur“ auch im biblischen Sprachgebrauch an einer für die Terminologie unbequemen Homonymie leidet, zeigt Delitzsch: 156, 26—29 und 157, 37—158, 21.

[3]) Als Werk des Geistes erscheint die Natur z. B. Grdl. 225, 5—7 (hier spricht Eucken vom „Problem der Natur“); Leser, a. a. O. 52, 3—7. — Auch die Seele hat ihren Ursprung im Geist. Diesen Gedanken vertritt die biblische Psychologie in gleicher Weise (Delitzsch 151, 10; 209, 14—15).

[4]) Aus einer privaten Zuschrift vom April 1909. — Damit bestätigt sich aufs neue das doppelte Verhältnis von „Natur“ und „Geist“. Die Natur liegt innerhalb des Geistes, ist eine Leistung

2. Natur und Geist im Verhältnis zur eigentümlich-menschlichen Geschichte.

Wir hatten Gelegenheit, von einem Emporklimmen des seelischen Lebens zur geistigen Stufe zu reden, und erwähnten, daß innerhalb der Natur die Möglichkeit eines Aufstiegs vom Bloßseelischen zum Geistigen entstehe, daß dieser Aufstieg im Gebiet der menschlichen Seele geschehe. In jenem „Emporklimmen", in jenem „Aufstieg" ist schon der Hinweis auf eine geschichtliche Bewegung enthalten. Es bedarf einer von bloßer Naturgeschichte, von bloßem Nacheinander einzelner Daten unterschiedenen eigentümlich[1])-menschlichen[2])

---

des Geistes, fügt sich dem Einen großen „Sein" als Bestandteil ein; aber sie bildet auch eine „reale Hemmung des Geistes, eine ihm entgegentretende positive Größe" (Leser). Die Vereinigung beider Momente kann nur aus dem lebendigen Tatcharakter des Geistes erklärt werden. Das Gesamtleben trägt den Gegensatz in sich. Es erweist seine Einheit durch Überwindung des in ihm beschlossenen Zwiespaltes. Legen wir den Nachdruck darauf, daß der Gegensatz innerhalb des Geisteslebens liegt — und solcher Anblick wird sich ergeben, wenn wir einen Querschnitt machen, d. h wenn wir aus „zeitloser Gegenwart" heraus die Sachlage betrachten —, so ist durch unsere Behauptung die Einheit vorweggenommen. Folgen wir aber der Gestaltung, die das Geistesleben in seiner Erstreckung über eine eigentümlich-menschliche Geschichte findet, so ist die Bewahrung der Einheit keineswegs selbstverständlich (denn hier gilt nicht das Gesetz von der Erhaltung der Energie), sondern eine stetige überwindende Tat, ohne die das Geistesleben seine herrschende Stellung verlieren würde, ohne die dann freilich ein Auseinanderfallen der Wirklichkeit in zwei ungleiche und beziehungslose Teile unvermeidlich wäre.

[1]) Vgl. den verwandten Begriff der „Eigentümlichkeit" bei Claß (195 oben).

[2]) Einführg. S. 11 (oben) wird von einer „Geschichte im auszeichnend menschlichen Sinne" gesprochen.

Geschichte[1]). In ihr und durch sie allein läßt sich das Zusammenbestehen von Natur und Geistesleben begründen. Die Überwindung des Gegensatzes auf dem Boden der „Innerlichkeit“ fällt uns nicht mühelos zu, sondern will durch geistige Kraft, im geistigen Wachstum erarbeitet sein. So nötigt die geschichtliche Betrachtung, statt von schon vorhandener „Innerlichkeit“[2]) von einer durch den zeitlichen Ablauf fortschreitenden „Verinnerlichung“ substantieller (selbstverständlich nicht subjektiver) Art zu reden (G. G. 34, 24—29). „Veräußerlichung“ würde dann das Kennzeichen „bloßer Menschenkultur“ sein (G. G. 83, 8—9). Eine „eigentümlich-menschliche“ Geschichte vermag Ewiges, Reingeistiges zu erarbeiten und zu enthüllen (K. L. 9, 31—35), vorausgesetzt, daß der Mensch sich immer mehr von der „bloßen Sinnlichkeit“ entfernt, alles „äußere“ Begegnis in „inneres“ Erlebnis verwandelt[3]) und so zur Selbständigkeit des „Inneren“ durchdringt (G. G. 26, 11—15; vgl. 240, 4—5 und 8, 3—5). Geistiges Leben zeitüberlegener Art ist es, an dem und aus dem heraus sich alle geschichtlich-gesellschaftliche Geistigkeit zu entfalten hat; nicht ist umgekehrt das Geistesleben ein bloßes Erzeugnis des geschichtlich-

[1]) Auch Claß trennt eine „Geschichte im engeren Sinne“ von dem „Strom des naturgeschichtlichen Werdens“ (37, 27—32; vgl dazu 157, 17—20).

[2]) Die „Innerlichkeit“ ist zunächst nur für eine Betrachtung sub specie aeternitatis, in der Idee, als Ideal, vorhanden.

[3]) Zur Verwandlung der „natürlichen“ Widerstände in „innere“ Hemmungen und des Kampfes mit ihnen in ein „inneres Erlebnis“ vgl. G. G. 99, 25—28; 112, 31—33. — Wie das dem Durchschnitt Entwundene als stete Aufgabe immer aufs neue die „innere“ Lebensbewegung hervorbringt, zeigt G. G. 107, 37—108, 2.

gesellschaftlichen Daseins, eine Erscheinung des bloßen Menschen (G. G. 103, 26—31)[1]). Geschichte und Gesellschaft gehören, sobald sie der Beziehung auf ein gesamtgeistiges Geschehen ermangeln, lediglich dem „natürlichen", bloßseelischen Getriebe an. Sie verbleiben dann ganz innerhalb der sinnlichen Anschauungsformen des zeitlichen Nacheinander und des räumlichen Nebeneinander. Echtgeistige Arbeit wird hier unmöglich (K. L. 9—11). „Natur", Geschichte und Gesellschaft drohen dann echte Geisteskultur zu überwältigen und zu unterdrücken (G. G. 83, 10—12). Die „bloße Geschichte" wird geneigt sein, im Geistesleben nur ein nachträgliches Erzeugnis, das „bloßgesellschaftliche Dasein" wird dahin neigen, in ihm nur eine Begleiterscheinung des menschlichen Zusammenlebens zu sehen (G. G. 105, 8—10). Steht aber der Mensch in einer „wahren Geschichte" und in einer „wahren Gesellschaft" geistiger Art, so überwindet er damit alle bloße „Natur", auch die Zerstreuung in Zeit und Raum (K. L. 225, 4—11). Der „Naturtrieb" der Selbsterhaltung wird einem „inneren" Getriebenwerden durch die Macht der Wahrheit das Feld räumen (G. G. 349, 37; 350, 36; 248, 24—28).

3. Natur und Geist im Verhältnis zur Seele.

Die Veränderung des Sprachgebrauchs bei Eucken trat uns bereits am terminus „Naturgeschehen" entgegen. Wir fügen einige weitere Wandlungen als Belege für unsere Behauptung hinzu. Es empfiehlt

[1]) Vgl. Einführg. 42, 11—34.

sich, zu diesem Zweck besonders auf das Verhältnis von „Natur", „Geist" und „Seele" [1]) zu achten. Da stoßen wir zugleich auf Übereinstimmung und Abweichung in der früheren und späteren Art des Ausdrucks. Manche Stellen weisen daraufhin, dass Eucken, wie in den „Geistigen Strömungen", so auch in der „Einheit des Geisteslebens" der „Seele" ein Innenseitiges als charakteristisches Merkmal zuschreibt, während die Naturumgebung ein Äußerliches bleibt (Einh. d. G. 29, 8—9; vgl. 28, 38—41). Er unterscheidet zwischen einer „Innenwelt" und einer „Welt der Dinge" (Einh. d. G. 27, 35), zwischen dem, was im Menschen vorgeht, und dem, was seine Umgebung ausmacht (Einh. d. G. 29, 14—18). Auch hier wird das „Innere" auf der Stufe der Natur festgehalten; wir könnten also wiederum nur von einem „gewissen Inneren", einem naturhaften, d. h. gebundenen, nur der Anlage nach vorhandenen, unfertigen „Inneren" reden. Ausdrücklich wird uns damit entgegengehalten, daß bereits die „Natur" einen Gegensatz von „Innerem" und „Äußerem" kennt (Einh. d. G. 30, 22—24). Hier mag sich eine „Innenwelt" von gedanklicher Beschaffenheit entwickeln; immer wird sie ein Schatten bleiben, „der nach Wirklichkeit dürstet". Alle abstrakte, vom sinnlichen Dasein abgelöste Betätigung geistiger Art muß immer wieder zur Anschauung zurücktreiben. Denn die „seelische Innerlichkeit" in ihrer Naturbefangenheit [2]) geht in Beziehungen von

[1]) Claß beginnt seine „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" mit einer einleitenden Erörterung „über die Stellung der Begriffe Seele und Geist in dem heutigen wissenschaftlichen Bewußtsein".

[2]) Dies Bloßseelische naturhafter Art bezeichnet das Neue Testament mit „ψυχικός". Jud. 19 sind die „Psychiker"

Elementen auf und verfällt damit ins Leere; ja sie fügt die Geisteswelt dem Naturgesetz ein, verfeinert die Natur, um sie über den Geist auszudehnen (Einh. d. G. 30, 7—41). Das „Innere“ kann keine Selbständigkeit gewinnen, weil es zum Mittel für die Zwecke des Menschen erniedrigt wird (vgl. Einh. d. G. 31, 7—12). Die wahre Innenwelt, in der ein geistiges Selbst entsteht, ist nicht ein Anhang der Umgebung, sondern das Ursprüngliche, das die Umgebung zur „Außenwelt“ macht[1]), das selbst im Stoff nicht schlechthin an die Sinnlichkeit gebunden ist (Einh. d. G. 192, 28—33 u. 39—41). Das Geistesleben und mit ihm die „Innerlichkeit“ bedarf, um zur eigenen Wesen- und Wahrhaftigkeit zu gelangen, eines „reinen Fürsichseins“ (Einh. d. G. 27, 31; 263, 33—34; W. R. 310, 12—13). In den neueren Schriften versteht Eucken unter dem „Fürsichsein“ immer das „bloße Fürsichsein“ als Vereinzelung und Besonderung, im Sinne der bloßen „Zuständlichkeit“ des Subjekts[2]) (oder der bloßen „Gegenständlichkeit“ des Objekts). Jenes „reine Für-

---

Spötter ohne Geist; vgl. ferner 1. Kor. 2, 14; 15, 44. 46; Jac. 3, 15. Weizsäcker sagt für „ψυχικός“: „seelisch“, während Luther, um durch seine Übersetzung die richtige Auffassung zu erleichtern, den Sinn des Wortes, je nach dem Zusammenhang, mit „natürlich“, „menschlich“, „fleischlich“ („sinnlich“ würden wir mit Eucken sagen) beschreibt.

[1]) Vgl. Leser, a. a. O. 17 (Anmerkung).

[2]) Ebenso findet sich aber auch schon in der Einh. d. G. (351, 32) das „subjektive und individuelle Fürsichsein“. Vgl. ferner (L. D. 375, 28—29) das „Fürsichsein des Seelenlebens“; auch das „Fürsichsein der Individualität“ (Einführg. 184, 4) oder das „Fürsichsein des Subjekts“ (G. G. 14, 17; 15, 8; Grdl. 276, 11—12). — Messer erwähnt das seelische Fürsichsein a. a. O. 566, 27.

sichsein“ [1]), im Sinne der „Eigenständlichkeit“, wird dann als „Beisichselbstsein“ bezeichnet [2]).

Nun aber begegnet uns noch ein andersartiger Begriff der „Seele“. Bis hierher erschien die „Seele“ als dasjenige „innerlich gebundene“ Leben, welches innerhalb der starren und unbeweglichen „Natur“ seinen Anfang nimmt und im Reiche des „Geistes“ seine Befreiung und Vollendung findet. Doch erfahren wir zu unserer Überraschung auf Seite 120 der „Einheit des Geisteslebens“, daß im System des Naturalismus und Intellektualismus „Natur“ und Geist“ eine Bewegung gegen die „seelische Innerlichkeit“ aufnehmen, daß jene Systeme das „Seelenleben“ zum bloßen Anhang von „Natur“ und „Geist“, solcher kosmischen Mächte, die keine Entwicklung „selbständiger Innerlichkeit“ zulassen, herabdrücken wollen. So treffend die Kritik der naturalistischen und intellektualistischen Behauptung der Sache nach sein mag, so haben die Begriffe „Seele“ und Geist in den zuletzt vorgeführten Erörterungen ihre Rolle einigermaßen gewechselt. Unter „seelischer Innerlichkeit“ wird hier nicht mehr die „naturhafte Innerlichkeit“, sondern die zur Verwirklichung ihres Wesens gelangte, „selbständige Innerlichkeit“

---

[1]) Wir finden es wieder bei Braun (Euckens Monismus) S. 153, 16 und bei Pöhlmann S. 59, 15; das „bloße Fürsichsein“ bei Braun 158, 19—20.

[2]) Z. B. G. G. 21, 1; 35, 26—30; 45, 20; 51, 17; 97, 8; 244, 3 und 15; 247, 20; 349, 2—3; Grdl. 126, 2 und 27; 178, 3—7; 224, 24; 228, 3 und 25; 274, 34; Einführg. 9, 4—16; 83, 27; 85, 8—9; 98, 29—30; 99, 13—14; 100, 12—13; 111, 19; 123, 25—26; 124, 15; 127, 4—5; 139, 17—18; 183, 30; S. u. W. 101, 10; 141, 29; W. R. 182, 5; 423 unten.

einer geisterfüllten Seele verstanden[1]), während der „Geist“ die Stelle dessen, was wir bis dahin als „Bloßseelisches“ und Abstraktes kennen lernten, vertritt. Trat vorher das „Geistesleben“ der „Natur“ und dem an sie geketteten „natürlichen Seelenleben“, jener naturhaften, „(bloß)-seelischen Innerlichkeit“ als ein höheres Reich gegenüber, so werden nunmehr „Natur“ im engeren Sinne und ein „naturhafter Geist“[2]) unter einen weiteren Begriff „Natur“[3]) befaßt, dem dann ein Reich der „Seele“ gegenüber gestellt wird. Dieses „Reich der Seele“ ist nichts anderes als das, was sonst mit der Gesamtbezeichnung: „Geistesleben“ gemeint ist, oder als das, worin das individuelle Seelenleben die Quelle seiner Kraft, die Möglichkeit des wahren Lebens findet. — Ein äußeres Erkennungszeichen für die Verschiebung in der Terminologie kann dieses sein, daß Eucken hier von einem „Kampf um die Seele“ spricht (Einh. d. G. 120, 41), während er einem späteren Werke den Titel gibt: „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (1896). Durch die Kritik einseitiger Systeme hat sich Eucken

[1]) Aus dem Zusammenhang muß jedesmal erschlossen werden, ob „seelische Innerlichkeit“ ein „Bloßseelisches“ besagen soll oder ob sie als Gefäß der in ihr aufstrebenden, ihrem Bereich entwachsenden „Geistigkeit“ betrachtet wird.

[2]) Eben jene kosmischen Mächte, die vom Naturalismus und Intellektualismus einseitig hervorgekehrt werden, einseitig, weil sie doch nur Teilwirklichkeiten bilden (vgl. Einh. d. G. 329, 8—9). In beiden Systemen erscheint die Wirklichkeit als „Natur“ (Einh. d. G. 123, 41—124, 1).

[3]) Dementsprechend findet ein „Naturalisieren der Begriffe vom Geist“ statt (Einh. d. G. 327, 41).

an der behandelten Stelle verleiten lassen, der „Seele“ die beherrschende Stellung einzuräumen, „Natur“ und „Geist“ dagegen bloß als zwei Seiten eines höheren (wir dürfen nun nicht sagen: „geistigen“, sondern nur:) „seelischen“ Geschehens aufzufassen. Dieses „seelische Geschehen“ erweist sich jetzt als Lebensraum für alles freie Tun und Lassen (Einh. d. G. 124, 2—3), im Gegensatz zur „Natur“, an die wir es doch ehedem so sehr gebunden fanden, daß es nur durch höhere („geistige“) Kraft den Aufstieg aus ihr und die Erhebung über sie zu vollbringen vermochte[1]). Eine Bestätigung dafür, daß die „Seele“ an Stelle des „Geistes“ getreten ist, erhalten wir, wenn wir (Einh. d. G. 120) lesen: Für den Naturalismus und Intellektualismus „geht der Mensch völlig auf in das Verhältnis zur Natur und zum Geiste“. „Dort wird der Begriff der Natur, hier der des Geistes erweitert, um alles „seelische“ Dasein mit zu umspannen“; oder (Einh. d. G. 126, 23—26): „Der Intellektualismus nähert den Geist der Natur, der Naturalismus erweitert die Natur zum Geist, sodaß sich beide darin einigen können, das „menschliche Dasein“ ohne irgendeinen Rest einem kosmischen und unpersönlichen Prozesse einzufügen.“ — Ja! soll denn nun wirklich der „Geist“ dem „menschlichen Seelenleben“ gegenüber ein Niederes sein, nur ein Kosmisch-Sachliches? Das will

[1]) Dem letzteren geläufigeren Gedankengange entsprechend heißt es an anderer Stelle: „Überall treten die Stufen einer gebundenen und einer freien, d. h. durch „geistige“ Tätigkeit vermittelten, Lebensführung auseinander“ (Einh. d. G. 195, 7—10).

Eucken selbst keineswegs sagen! Hat sich doch vielmehr gezeigt, „daß Geist und Natur nicht wie gleichwertige Wirklichkeiten nebeneinanderstehen; denn alle und jede Festlegung der schwankenden Vorgänge, alle Verbindung zum Ganzen, alles Fortschreiten von der Erscheinung zur Wirklichkeit, sie erfolgen vom Geist her; hier ist also die letzte Grundlage aller Wirklichkeit; hier der Standort für alle menschliche Arbeit auch gegenüber der Natur. Die Natur selbst, sie wird von uns erlebt innerhalb eines allgemeinsten Begriffes des Geistes“ (Einh. d. G. 323, 15—22).

Wir werden trotz aller Mannigfaltigkeit und Verwirrung der sprachlichen Verschlingungen, wie sie uns die bisherige Untersuchung unwidersprechlich aufgedeckt hat, nicht in den Fehler verfallen, aus der Verschiedenheit der sprachlichen Hülle ohne weiteres auf einen Widerspruch in der Sache zu schließen. Im Gegenteil: den Grundgedanken Euckens, der sich in den schwierigen Erörterungen über Geist, Seele und Natur Ausdruck verschaffen will, glauben wir durch alle Unebenheit der begrifflichen Fassung hindurch als ein- und denselben wiederzuerkennen; und dieser Grundgedanke erscheint in den späteren Werken einfacher und klarer durchgeführt als in den bahnbrechenden und wegbereitenden Schriften früherer Jahre. Wir hoffen, daß hierfür unsere Untersuchung den Beweis hat erbringen können. Wenn nicht die Elastizität der Begriffe Geist, Seele und Natur so außerordentlich groß wäre, so würde die Gefahr einer ins Allgemeine schweifenden und damit immer unbestimmter werdenden Betrachtung bei weitem geringer sein. Eine Vermittlung zwischen der vorherrschenden Unterord-

nung von „Natur“ und „Seele“,[1]) „Äußerem“ und „Innerem“, unter den „Geist“ als das wahrhaft „Innerliche“ einerseits und der mit ihr sich kreuzenden Voranstellung der „Seele“ als des „Natur“ und „Geist“, „sinnliches“ und „geistiges“ Dasein umspannenden Grundgeschehens andererseits finden wir vielleicht in dem doppelten Bewegungsprinzip des Geisteslebens, seiner Richtung auf Konzentration und Expansion. „Das Geistesleben ist Selbstleben und Weltleben zugliech, ein Selbst entfaltet sich hier zur Welt, und die Welt gewinnt ein Selbst[2]), das eine gehört zum anderen.“ In der Konzentration liegt das „Streben nach Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst“, in der Expansion das „Streben nach Weite und Sachlichkeit“ (G. G. 34 unten). Ist nun das Geistesleben das wahrhaft „Innerliche“, während „Seelenleben“ und Naturumgebung“ ein „Inneres“ und „Äußeres“ auf „natürlicher“ Stufe, zusammen also nur ein Naturhaft-„Äußerliches“, darstellen, so wird die Expansion das naturhafte Moment der Veräußerlichung oder Versachlichung, die Konzentration das metapsychische[3]) Moment der Verinnerlichung oder Verselbständigung des Geisteslebens zur Geltung bringen. Steht dagegen die „Seele“ im beherrschenden Mittelpunkt der Wirklichkeit und bringen dann „Geist“

[1]) die eben zunächst nur eine „naturhafte“ Innerlichkeit entwickelt.

[2]) Vgl. den Selbstgedanken in Rahmen der biblischen Psychologie: Delitzsch 155, 27—156, 3. „Das Selbstbewußtsein der Seele ist das Selbstbewußtsein des Geistes“ (ebd. 155, 15—16).

[3]) Der Ausdruck „metapsychisch“ findet sich W. R. 140, 31—32.

und „Natur“ nur einen sachlich-kosmischen Prozeß, ein halbseitig-„äußerliches“ Leben hervor, es sei nun ins Intellektualistische oder Naturalistische gewendet, so wird das Ganze der Wirklichkeit im „seelischen“ Geschehen sein Selbst finden, im naturhaft-kosmischen Prozeß ein Weltleben entfalten[1]).

In alledem wird das Merkmal der Konzentration, des Zusichselbstkommens und Beisichselbstseins, mit einem Wort das Merkmal eines Welt und Selbst gleichmäßig umfassenden Gesamtlebens das einemal mehr dem „geistigen“ Geschehen, ein andermal mehr dem eigentümlich-„seelischen“ Leben zugeschrieben. Dieses „Seelenleben“ ist dann nicht mehr ein „bloßmenschliches“, vielmehr werden wir es richtiger als das Leben einer Weltseele auffassen, in der das Weltwerden zum Mittel des Sichselbstfindens, die Expansion zum integrierenden Moment einer alles beherrschenden Konzentration herabsinkt. Die Expansion erzeugt, auch wenn es scheint, als wolle sie die Herrschaft an sich reißen, doch nur die Widerstände, an denen sich das Gesamtleben emporbildet[2]), durch die es genötigt wird, die Tiefe seines Wesens zu suchen[3]). Solches zum „Weltleben“ er-

[1]) Aus solcher Erwägung erhellt zur Genüge, daß der Grundgedanke in beiden Fällen der selbe ist. Einzig seine Formulierung ist es, deren Zwiespältigkeit wir zu erweisen suchten. Wo die grundlegenden Begriffe in ihrer Benennung noch Schwankungen unterliegen, da wird sich die Differenz in der Terminologie naturgemäß auch in das Besondere der fortlaufenden Begriffsentwickelung hineinerstrecken.

[2]) Vgl. Siebeck, Z. f. Ph. Bd. 123, S. 155 (unten).

[3]) Siegen und Unterliegen fallen hier in eins zusammen. „Entwicklung und Schranke sind unzertrennlich“; denn jene is die allmähliche Überwindung dieser (Delitzsch 222, 5—7).

weiterte „seelische Leben“ wäre nichts anderes als das, was sonst von Eucken unter dem alles begründenden und in sich tragenden „Geistesleben“ verstanden wird.

In ihrer Unbestimmtheit sind „Seele“ und „Geist“ zunächst flüssige Größen und deshalb keineswegs Begriffe, die einander ausschließen[1]). Sie lassen sich je nach dem Standort der Betrachtung ausgleichen, sobald es die Einheitlichkeit einer fortlaufenden Untersuchung erfordert. Sehe ich die Wirklichkeit auf der Stufe der „Natur“ festgehalten, so erscheint, vom Geistesleben aus gesehen, das seelische Getriebe als ein „Bloßseelisches“, das Denken als bloßes Denken abstrakter Art, als „seelenloser“ (geistloser) Vorstellungsmechanismus, die Kultur als ein Werk des bloßen Menschen, Geschichte und Gesellschaft als sinnlose Erzeugnisse des Nacheinander und Nebeneinander, als bloßmenschliche Gebilde in Zeit und Raum. Gewinnt aber das „Geistesleben“ die Herrschaft, durchdringt es die „natürlichen“

---

[1]) Darum bringt Falckenberg Euckens Gedanken ganz richtig zum Ausdruck, wenn er den „Geist die bildende Seele der Dinge“ nennt (Z. f. Ph. Bd. 90, S. 141) (vgl. dazu die biblische Psychologie nach Delitzsch, 223, 15: „Der Geist belebt den Leib, indem er ihn beseelt“). Und Kalweit sagt ebenso richtig: „Innerhalb des Psychischen stellt sich das Geistige dar. Das Geistige zerstört das Psychische nicht, durchdringt es aber mit einem eigentümlichen Gehalt. Geistesleben besteht nicht in räumlicher Absonderung vom psychischen Sein, aber es entspringt auch nicht aus ihm und seinen Kräften, sondern es hat eine eigene Art und eigene Größen“ (Christl. Welt, 20. Jahrgang 1906, Sp. 244 unten, Satz [2])). — Charakteristisch ist die Stelle L. D. 461, 16—17, die von einer „Austreibung aller seelischen Innerlichkeit und zugleich alles geistigen Inhalts“ spricht.

Erscheinungsformen des Daseins, um sie auf eine höhere Stufe zu ziehen, so kann von „Wahrhaft-Seelischem", von „lebendigem Denken", von „echter Geisteskultur"[1]), „eigentümlich-menschlicher Geschichte und Gesellschaft geistiger Art"[2]) die Rede sein.

In der Kritik des Intellektualismus faßt Eucken den „Geist" (νοῦς) als menschlich-beschränktes Vermögen, wie es im subjektiv-individuellen Seelenleben vorliegt; in der Regel aber ist „Geist" das Gesamtleben, in welchem Entfaltungen von „Natur" und „natürlicher Seele" zusammentreffen. Dem entspricht es, wenn Eucken in der „Einheit des Geisteslebens" den „Noetismus" als Zerrbild und Überspannung intellektueller Betrachtungsweise, als absolutes Denksystem, kennzeichnet (Einh. d. G. 326, 21—23; 366, 32—36)[3]), während er späterhin sein eigenes (Grdl. 272, 20—21), die Unvollkommenheiten halbseitiger Betrachtung vermeidendes und überwindendes System als „Noetismus" charakterisiert Grdl. 272, 38—273, 29)[4])

---

[1]) Vgl. Einführg. 9, 22—26.

[2]) Vgl. die Überschriften der Grdl. 153 und 160 beginnenden Abschnitte.

[3]) Vgl. Trübe 21, 14—16.

[4]) Im letzteren Sinne ist das Wort wohl richtiger verwendet; es erscheint nun als Parallelbildung zu „Noologie" und „noologischer Methode".

II. Adolf Trendelenburgs und Rudolf Euckens Philosophie im Vergleich.

Einleitung: Unser Vorhaben.

Wenn wir im folgenden Rudolf Euckens Philosophie mit derjenigen Trendelenburgs vergleichen[1]), so geschieht es einmal zur Heraushebung verwandter Züge, im Ganzen des Systems sowohl wie in mannigfachen Einzelheiten, dann aber auch zur Verdeutlichung der Unterschiede, die der Ertrag der Denkarbeit beider Philosophen erkennen läßt. Alsbald wird uns die Inkommensurabilität der beiderseitig vorherrschenden Interessensphären erkennbar werden. Während sich Trendelenburgs Untersuchungen insbesondere auf das Gebiet der Mathematik und Naturforschung, der Anthropologie und Sprachwissenschaft[2]) erstrecken, richtet Eucken seine Gedanken in erster Linie auf geschichtsphilosophische Probleme, auf das Werden und Wachsen geistigen Lebens innerhalb der Menschheit. So kommt es, daß im allgemeinen nur von Verwandtschaft und von formaler Gleichheit, nicht von inhaltlicher Übereinstimmung gesprochen werden kann. Auch werden wir, wo immer wir uns mit philosophischen Fragen beschäftigen, nicht erwarten, daß ein Gedanke den anderen

[1]) Vgl. Falckenberg, Z. f. Ph. Bd. 90 (1887), S. 141; Th. Kappstein, a. a. O. 10 u. 11.

[2]) Diesen Einzelforschungen (wie wir sie in Trendelenburgs „Logischen Untersuchungen" finden) nachzugehen, gehört nicht in den Rahmen unserer Aufgabe hinein; denn hier fehlen, da Eucken uns nicht in das Spezielle der Einzelwissenschaften hineinführt, alle Vergleichspunkte.

vollständig decke. Trendelenburgs Philosophie ist, weil sie auf exakter Forschung ruht, klarer, durchsichtiger und leichter verständlich als Euckens Gedankenwelt, der eine besondere Gefühlswärme eignet und zu deren Erfassung es eben darum einer richtigen Einfühlung bedarf.

Damit nun die Eigenart Trendelenburgscher Systembildung unverfälscht heraustrete, soll der Zusammenhang der Darstellung nicht durch vergleichende Erörterungen am einzelnen Punkte unterbrochen werden; vielmehr werden wir, wo uns die Sache darauf hinweist, in Form von Anmerkungen auf verwandte Gedankenentwicklung Euckens Bezug nehmen. Über die Eigentümlichkeit des Sinnes, die der Gedanke bei Eucken erhält, bedarf es dann keines besonderen Aufschlusses mehr, ist uns doch im Vorangehenden das Verständnis dessen durch zusammenhängende Erwägung des Ganzen der Euckenschen Philosophie zur Genüge erschlossen worden.

Ein Gemeinsames der Position beider Denker innerhalb der Geschichte der Philosophie wird durch Betrachtung ihrer Stellung zu Hegel und ihrer kritischen Haltung gegenüber dem spekulativen Gedankenflug seines Panlogismus deutlich werden[1]).

[1]) Maximilian Sohr seinerseits (Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels) hat in fesselnder und scharfsinniger Weise die Philosophie Trendelenburgs, insbesondere seine Kritik des Hegelschen Systems, einer kritischen Behandlung unterzogen. — Unsere Untersuchung indessen geht nicht auf Recht oder Unrecht der Aufstellungen des Philosophen, sondern auf Herausarbeitung verwandter Beziehungen zu Eucken auch in der Beurteilung Hegels. Eucken selbst bezeichnet Trendelenburgs Kritik der Hegelschen Dialektik als „Höhepunkt“ seiner Polemik (Beitr. n. Ph. 129 unten).

Ausführung:

A. Grundlinien des Trendelenburgschen Systems.

1. Die Bewegung.

Wie Eucken so sucht auch Trendelenburg eine das gesamte Dasein lebendig umfassende Tätigkeit. Er findet sie in der „konstruktiven Bewegung“ [1]), die dem Geiste eignet und die darum als geistige Tätigkeit, als ursprüngliche Tat des Denkens anzusehen ist (I. 236, 1—4)[2]). Diese Bewegung ist ein ursprüng-

---

[1]) Eucken zählt die Bewegung zu den von ihm verworfenen ontologischen Begriffen einer vergangenen Metaphysik (Grdl. 126 unten).

[2]) Hier müssen wir einer Schwierigkeit gedenken, auf die Kuno Fischer in seiner Streitschrift „Anti-Trendelenburg“ hinweist. Bald gelte das Denken als die Bedingung der Bewegung (die Bewegung heiße „die ursprüngliche Tat des Denkens“), bald umgekehrt die Bewegung als die Bedingung des Denkens (die Bewegung heiße „Anfang und Bedingung alles Denkens“) (vgl. Fischer, S. 72). — Nun scheint uns freilich nicht ohne weiteres einleuchtend, daß mit der Behauptung Trendelenburgs, die Bewegung sei „die ursprüngliche Tat des Denkens“, eo ipso das Denken als Bedingung der Bewegung charakterisiert ist (von „Bedingung“ könnte nur in Beziehung auf irgendwelche Kausalverknüpfung, auf ein Geschehen nach Ursache und Wirkung, die Rede sein; dieses aber ist ohne Voraussetzung der Zeit undenkbar, die Zeit wiederum ist nach Trendelenburg ein Produkt aus der konstruktiven Bewegung. Mit der Bewegung ist die Zeit gegeben. Insofern hat es Berechtigung, wenn die Bewegung als ein Bedingendes, kein Recht aber, wenn sie als ein Bedingtes aufgefaßt wird; gibt es doch ohne sie niemals die Möglichkeit einer zeitlichen Folge, und ohne diese niemals ein kausales Geschehen; und damit wird „Bedingung“ ein leeres Wort), — indes wir sind geneigt, jene Schwierigkeit vom rein logischen Standpunkt aus anzuerkennen; vielleicht liegt die Lösung in der metaphysischen

lich Schaffendes im Gegensatz zur Empirie (I. 221, 5 12). Sie bedingt die Erfahrung und eröffnet eine neue Welt a priori (I. 236, 9—15)[1]. Raum und Zeit sind nicht etwa die der Bewegung vorangehenden, sie bedingenden Momente, sondern ihr Erzeugnis. Denn „wo sie gedacht werden sollen, werden sie durch die Bewegung gedacht" (I. 215, 1—8; dazu: I. 168, 11—14)[2]. Die Sinne setzen Raum und Zeit und

(realen) Identität von Denken und konstruktiver Bewegung; aus ihr würde folgen, daß in Wahrheit die Bewegung ebensosehr das Denken wie das Denken die Bewegung trägt. Begrifflich könnte dann das Denken als lebendig schaffender Geist an sich, wie er einer von Natur und Schöpfung abstrahierenden Betrachtung erschiene, die konstruktive Bewegung als „konstruierender", Raum und Zeit und mit ihnen die Materie erzeugender, in der Natur sich entäußernder Geist aufgefaßt werden. Es bedarf der Gewöhnung daran, daß, während wir unter Bewegung im gewöhnlichen Sinne die äußere, im schon vorhandenen Raum geschehende Bewegung verstehen, jene konstruktive Bewegung, sofern sie Bedingung des Raumes ist, etwas schlechthin Anderes, eine rein geistige, ursprünglich schaffende Tätigkeit besagt, und daß sie als solche nur in übertragenem Sinne „Bewegung" heißen darf. Ob bei solcher „Verschiedenheit" der äußeren und der konstruktiven Bewegung daran festgehalten werden kann, daß die „Bewegung" ein dem Denken und Sein „Gemeinsames" sei, das mag dann billig in Zweifel gezogen werden. Ausführlicher hat über diesen Punkt Maximilian Sohr gehandelt (a. a. O. S. 13 ff.); vgl. auch Liebermann (Der Zweckbegriff bei Trendelenburg) S. 158, 21—26.

[1]) Das a priori des ursprünglich schaffenden Geisteslebens bei Eucken lenkt unseren Blick nicht, wie bei Trendelenburg, in erster Linie auf das Gebiet des mathematischen Denkens, sondern mehr auf den ethisch-normativen und auf den übergeschichtlichen, d. h. zeitüberlegenen Charakter des Geistes (G. G. 117, 18—29; Grdl. 193, 1—18).

[2]) „Hier wäre zu zeigen, daß in der geistigen Arbeit wie die Zeit von der Ewigkeit so der Raum von einer unräumlichen Welt

damit als letzte Quelle die Bewegung voraus (I. 251, 1—4 u. 34—35). „So zeigt sich mitten in der Erfahrung das viel geschmähte a priori des Geistes. Wie es aber möglich sei, das ist nur durch die ursprüngliche apriorische Tat der konstruktiven Bewegung zu begreifen“ (I. 329. 330)[1]). In ihr haben wir die Vermittlung von Natur und Geist (I. 326, 18—23), von Denken und Sein (I. 146, 7—8; 150, 7—10; 295, 34 bis 296, 12; 314, 4—8; 337, 1—7; II. 532, 3—5). „Auf der einen Seite findet sich eine Bewegung im äußeren Raume, auf der anderen eine Bewegung im Raume der Vorstellung“ (I. 146, 11—13), im innern Raume (I. 143, 16—18)[2]). „Wenn der Geist die Erkenntnis a priori aus sich selbst schöpft, so prägt sich ihm als das begleitende Merkmal das Bewußtsein der freien Herrschaft aus[3]). Indem aber der

aus erlebt wird“. Diese Worte gebraucht Eucken im Zusammenhang einer längeren Ausführung, aus der wir ersehen, wie er sich die Bedeutung von Raum und Zeit und die Art ihrer Überwindung denkt (K. L. 9, 27—11, 8).

[1]) Bei Trendelenburg ist die konstruktive Bewegung das verbindende und vermittelnde Prinzip des obersten Gegensatzes; bei Eucken umspannt das Geistesleben alle Gegensätze, indem es sie durch überlegene Einheit ausgleicht (G. G. 31, 15—34; 59, 15—33). Doch eignet der konstruktiven Bewegung, wiewohl sie eine Tat des Geistes ist, nicht in gleichem Maße jene Überlegenheit, die ein charakteristisches Merkmal des weltumfassenden Geteslebens bildet.

[2]) Ebenfalls in übertragenem, aber doch wieder in ganz anderem Sinne spricht Eucken einmal (Einführg. 42) von einem „geistigen Lebensraum“ („Milieu“); vgl. dazu Grdl. 264, 2—8; W. R. 105, 10; S. u. W. 102, letzte Z. — 103, 2.

[3]) Wir sahen, wie sehr auch dem Geistesleben bei Eucken die Art eines alles beherrschenden Mittelpunktes eigentümlich ist. Das Geistesleben ist das „beherrschende Urphänomen“ (G. G. 247).

Geist seine Sinne öffnet, drängt sich ihm eine fremde Welt auf. Da weiß er sich gebunden an das, was vorliegt, und von der Macht der Gegenstände gefangen[1]); und was sich ihm entgegenwirft, verwandelt er erst spät in sein volles Eigentum. Was die erzeugende Bewegung hervorbringt, entwickelt sich zwar nach der inneren Notwendigkeit[2]), die ihm in der Weise der Erzeugung eingedrückt ist; aber die Erzeugung selbst ist eine freie Tat des Geistes" (I. 237, 13—34). („Der äußere Zwang ist das Zeichen der inneren Notwendigkeit, welche der Geist sucht": II. 529, 8—9.)

Subjekt und Objekt gehören zusammen. Das Denken mit seinen Formen wird von uns schwerlich erkannt werden können, wenn wir nicht zugleich die Wechselwirkung mit der Natur der Gegenstände untersuchen (I. 17, 8—10)[3]). „Erkennen heißt immer ein Seiendes erkennen; es tritt also in ihm ein Gegensatz des Denkens und Seins hervor. Dieser Gegensatz bildet das Rätsel des Erkennens[4]); ohne ihn würden wir nach der Möglichkeit des Erkennens gar nicht fragen" (I. 132, 13 u. 18—21). Und doch sind Denken und Sein Glieder, die aufeinander

---

[1]) Hier erinnern wir an die zu Anfang vorwaltende „völlige Bindung der Innerlichkeit an ein Äußeres" (G. G. 31).

[2]) „Innere (oder „geistige) Notwendigkeit" finden wir bei Eucken nicht selten, z. B. G. G. 14, 34; 341, 30.

[3]) Vgl. damit einen Satz Euckens wie den G. G. 21: „Das Leben eines geistigen Wesens erschöpft sich einmal nicht in die bloße Zuständlichkeit, es umspannt auch das Gegenständliche und muß sich mit ihm auseinandersetzen".

[4]) beweist aber zugleich, daß es irgendwie in einem umfassenden Lebensganzen gegründet sein muß. Diesen Gedanken führt Eucken G. G. 112, 8—20 näher aus.

hinweisen (I. 134, 17—22)[1]). Aus der zwischen ihnen vermittelnden Bewegungstat (I. 296, 27—31) hervorgegangen, bedeuten Raum und Zeit ebensowohl objektive Formen des Seienden als subjektive Bedingungen der Wahrnehmung und Erfahrung (I. 164, 17—165, 9). Auch die Kategorien der Vorstellung und die ihnen entsprechenden Prinzipien der Dinge haben in der Bewegung des Geistes ihre gemeinsame Wurzel. „In dieser Ansicht ist die Kluft gar nicht vorhanden, die sonst Denken und Sein wie zwei Welten unnahbar trennt; denn sie sind in ihrem Ursprung eins“ (I. 377, 2—5)[2]). Die Überbrückung der Kluft läßt die Dinge ihr eignes Wesen finden (I. 135, 6—14). Umgekehrt findet sich aber auch das Denken in den Dingen wieder (I. 138, 22 -24)[3]). So erscheint uns ein gegenseitiges Aufnehmen und Empfangen, und in beiden liegt eine Tätigkeit (I. 238, 17—18). Da das Gemeinsame vermitteln soll, muß es ja etwas Tätiges sein (I. 138, 9 – 10). Die vermittelnde Bewegung stammt aus sich selbst

---

[1]) Das Aufeinanderangewiesensein von Subjekt und Objekt begründet Eucken auf den Lebensprozeß (G. G. 32, 3—8). Er lehrt die Immanenz des Erkenntnisprozesses (vgl. die Anm. G. G. 114).

[2]) So läßt sich — schreibt Eucken — „jenes Dilemma vermeiden, daß das Denken entweder mit einem fremden Sein zu tun habe oder aus sich selbst alles Sein hervorspinnen müsse“ (G. G. 113 unten).

[3]) Und „so wächst (wenn wir mit Eucken fortfahren wollen) die Seele selbst durch den Gegenstand, und es gewinnt das Ganze des Lebens, in Hinaushebung über den Gegensatz von leerer Stimmung und totem Stoffe, einen gegenständlichen oder vielmehr einen eigenständlichen Charakter, zugleich aber allererst einen Inhalt“ (W. R. 106 oben).

und wird auch aus sich selbst erkannt (I. 139, 32—35; 140, 12—13; 147, 34—148, 2; 155, 12—16).

Die Einheit der geistigen Tat umschließt drei Arten der Bewegung, die erzeugende, hemmende und zusammenhaltende (I. 280, 18—19; 281, 1—3)[1]. Unter diesen dreien „schafft die den Raum erzeugende Bewegung den Stoff der Figur, die hemmende oder gestaltende Gegenbewegung (vgl. II. 167, 6—7) nach der Verschiedenheit, in der sie sich mit der ersten verschmilzt, die Form und die zusammenhaltende Durchdringung die Einheit des Ganzen“ (I. 280, 31—281, 1; vgl. II. 145, 25—29; I. 363, 14—15 u. 21—22)[2]. „Wir unterscheiden hiernach die Bewegung als das a priori vor der Erfahrung, die Erfahrung mittels der Bewegung und das vollendende a priori in der Erfahrung“ (I. 330, 20—22). Aus der Bewegung werden Produkte abgesetzt. Sie bilden den Umkreis der sichtbaren Wirkung, wir dürfen vielleicht sagen: der Natur, die im Grunde nichts weiter ist

---

[1]) Wir könnten uns, indem wir jene dreifache Bewegung ins Reingeistige übertragen, an Euckens „grundlegende, kämpfende und überwindende Geistigkeit“ erinnert fühlen (G. G. 350; Grdl. 230). Doch hüten wir uns vor der Gefahr, solchen Vergleich auf Kosten des wahren Sachverhalts und fälschlicherweise auf die Spitze zu treiben.

[2]) Die erzeugende Bewegung läßt sich als „grundlegende Geistigkeit“ vorstellen, während die hemmende, da sie, mit der Vielheit der Dinge die Natur gestaltend, die Gefahr einer Ablösung der Teile (des in seiner Vereinzelung Unfertigen und Unvollkommenen) vom Ganzen mit sich bringt, den natürlichen Widerständen („der Widerstand der Natur“ heißt ein Abschnitt in Euckens W. R.: S. 244) gegenüber eine „kämpfende Geistigkeit“ fordert. Die zusammenhaltende Bewegung würde dann der „überwindenden Geistigkeit“ entsprechen.

als „angehaltene Bewegung, ein für sich betrachtetes Erzeugnis in dem Fluß der Erscheinungen“. Die Natur ist das fertig Abgeschlossene, die starre Vielheit. „Wenn wir die Ursache zu der Erscheinung suchen, geben wir dies festgehaltene Dasein nur der Bewegung zurück, die es hervorbrachte.“ Die Einheit der in der Bewegung geschehenden Geistestat enthält die tragende Gesamtursache alles sichtbaren Wesens, d. h. der ganzen Erscheinungswelt. Wir sind geneigt, das, was im gewöhnlichen Sprachgebrauch durch „Geist“ und „Natur“ bezeichnet wird, als natura naturans und natura naturata zu fassen. Dann wäre der Geist das Ewige und Lebendige, die letzte Ursache alles Gewirkten, die schöpferische Gottheit, die Natur dagegen der Inbegriff dessen, was uns als Wirkung erscheint, das Prinzip des Stillstands und der Hemmung[1]).

[1]) Wie starke Hemmungen die Natur dem sich im Kampf mit ihr emporarbeitenden Geistesleben bereitet, wird Eucken nicht müde, immer wieder zu betonen. Als Probe diene eine Stelle aus S. u. W. (103): „So fügt die sinnliche Natur des Menschen sich keineswegs einfach den Forderungen des Geistes, sondern sie reißt oft übermächtig auch die geistigen Kräfte mit sich fort“; oder (104): „Alle Entwickelung geistigen Lebens verhindert nicht, daß die Lebensformen des natürlichen Daseins in Raum und Zeit sich behaupten und alles Leben beherrschen wollen. Das Nebeneinander des sinnlichen Daseins umfängt uns mit fester Tatsächlichkeit und isoliert den einen innerlich gegen den anderen, während alle geistige Betätigung ein Wirken aus dem Ganzen und Inneren fordert; nicht minder finden wir uns in das Nacheinander der Zeit hineingestellt, wo sich keine Leistung und kein Zustand dauernd behaupten kann, wo alles fließt, der Strom der Dinge unwiderstehlich weitertreibt und leicht die jeweilige Meinung und Schätzung in das volle Gegenteil verkehrt. Einen wie raschen Wechsel der Ideale, der Überzeugungen und des Geschmackes zeigt das menschliche Dasein, während das geistige Schaffen seine Inhalte als zeitlos gültig gibt

Gott und Welt, Geist und Natur, Ursache und Wirkung (Bewegung und Ruhe) sind relative Begriffe[1]) und darum für unser menschliches Fassungsvermögen nicht zu trennen (I. 342, 24—343, 11). Der menschliche Geist hat Schranken[2]); für ihn ist der reine Geist. Gott ohne Welt, schlechthin undenkbar (I. 135, 19—21; 335, 14—16; vgl. dazu II. 495, 26—29).

2. Der Zweck.

Die bewegende Ursache mit ihrer notwendigen Gestaltung tritt nun aber in einen höheren Dienst: „Der Zweck regiert das Ganze und bewacht die Ausführung der Teile“ (II. 5, 3—6). „Mehrere Verrichtungen sind zusammen einem höheren Zweck unterworfen“ (II. 6, 33—34). „In der aufsteigenden Stufenreihe der Wesen steigt die Bedeutung des inneren Zweckes, und in diesem Umfang seiner Macht angeschaut, wird er ein Weltbegriff“ (II. 16, 27—30). Alle Teilzwecke ordnen sich einem alles beherrschenden Endzweck unter (II. 36, 5—12). „Von dem berechtigten Zweck

und von solcher Forderung nicht lassen kann, ohne sich selbst zu zerstören“. (Wir sehen wieder, daß Eucken weit mehr als Trendelenburg auf geistesgeschichtlicher Basis arbeitet.)

[1]) Daß „Natur“ und „Geist“ auch bei Eucken relative Größen vorstellen, ist uns durch den der Untersuchung jener Begriffe vorzüglich gewidmeten Abschnitt klar geworden. Das Schwanken des Begriffs „Natur“ im terminus „Naturgeschehen“ legte uns schon dort die Erinnerung an den allgemeineren Begriff der Natur nahe, der in der natura naturans („Geist“) und natura naturata („Natur“) seine besonderen Ausprägungen findet.

[2]) Eucken unterscheidet streng bloßmenschliches und absolutes Geistesleben. Auf die Schranken des ersteren weist er nachdrücklich hin (vgl. z. B. G. G. 117, 30—118, 7).

hängt jede Wertbestimmung[1]) für das Individium ab" (II. 99, 5—6). „Zwar kann der Zweck als der unsichtbare Gedanke nicht beobachtet werden, wie die äußere Erscheinung; aber er ist dessenungeachtet in dem, was beobachtet werden kann, gegenwärtig, wie die Seele der Erscheinung" (II. 74, 18—22; vgl. 38, 26—28). Die Seele selbst kann als ein sich verwirklichender Zweckgedanke verstanden werden (II. 97, 25—26; dazu 99, 27—100, 3)[2]).

[1]) In ähnlicher Weise lehrt Eucken die Unterordnung der einzelnen Zwecke unter einen Gesamtzweck und die Bedeutung der Gesamtheit für die Wertung individueller Handlungen: „In jedem besonderen Zweck liegt gemäß seiner Richtung auf das Ergehen des ganzen Selbst ein Antrieb, sich mit den anderen Zwecken in Beziehung zu setzen und sich einer immer umfassenderen Größe unterzuordnen; an jeder Stelle wirken Güter und Werte, die sich erst zu rechtfertigen haben; wäre nicht ein letztes Gesamtziel vorhanden, so würde alle Zwecktätigkeit in der Luft schweben, alles Handeln ins Leere gehen. Mit solcher Verknüpfung erhält aber der Zweck zugleich die Möglichkeit mannigfachster Abstufung" (Einh. d. G. 394—395).

[2]) Eucken schreibt: Der Zweck verschwindet nicht aus der Welt, auch wenn „die Natur für ihn keinen Platz mehr bieten sollte. Denn im menschlichen Leben hat er zweifellos eine Wirklichkeit und eine Macht, er hat sie nicht bloß in der Seele des Einzelnen, sondern auch im gemeinsamen Leben bei den großen Zusammenhängen, wie sie Wissenschaft und Kunst, Recht und Moral, schließlich das Ganze der Kultur bilden. Damit, daß ein zwecktätiges Handeln dem Innenleben wesentlich ist, ist es auch als zum Ganzen der Wirklichkeit gehörig erwiesen, und es ist das Bild der Welt unweigerlich so zu gestalten, daß diese Tatsache verständlich wird". „Ist das Geistesleben mit seiner Innerlichkeit und Ganzheit von eigner Art und eignem Ursprung, so gehört es wesentlich zum Ganzen, so muß es von vornherein in der Bewegung wirksam sein und ihr eine Richtung zu sich geben; dann erhält das Weltgeschehen ein Ziel, und die spekulative Welt-

„Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke die Kraft fasse und ergreife und seinen Zwecken entgegenführe, und die Spekulation vermag ihn nirgends zu zeigen. Die Betrachtung, welche den innern Zweck sucht, gründet das Ideale im Realen, aber ihr fehlt noch die Erkenntnis, wie das Ideale ins Reale komme, ins Reale hineintrete“ (II. 77, 1—7). Erst „der göttliche Zweck, welcher in der Natur gebundene, in dem Menschen freie Organe besitzt, verknüpft das Reich der Natur und Freiheit und ist der lebendige Mittelbegriff zweier sonst getrennter Welten“ (II. 162, 21—25)[1]). Der Zweck ist das einigende Band in der Zerstreuung (II. 76, 9—13)[2]). Er macht das Wesen eines

betrachtung wird der Zweckidee nicht entraten können; ist aber das Geistesleben ein bloßes Erzeugnis der Natur, so entfällt alles Ziel und mit ihm auch der Zweck; dann treibt die Welt und die Menschheit sinnlos ins Vage und Leere dahin“ (G. G. 143 unten, 144).

[1]) Hier sagt uns Eucken: „Die völlige Verwerfung der Zwecke in der Natur wurzelte in der lange vorherrschenden Neigung, das Leben nicht als ein Urphänomen zu fassen, sondern es vom Leblosen abzuleiten, in schroffem Gegensatz zur älteren Denkweise, die den ganzen Befund der Natur vom Lebendigen aus erklärte. In einer gewissen Rückkehr zu dieser, wenn auch in großer Verfeinerung der Betrachtung, treten nun die Tatsachen wieder mehr in den Vordergrund, die eine Richtung der Bewegung auf ein erst zu erreichendes Ziel, eine „Zielstrebigkeit“ (K. E. von Baer) sowie ein Zusammenstreben einzelner Elemente zu einem Ganzen zu zeigen schienen“ (G. G. 148).

[2]) So übt auch das Geistesleben „aller Zerstreuung gegenüber immer wieder ein Wirken zum Ganzen“ (Einführg. 12 oben). „Es ist aber die Zweckidee der Aufgabe, eine endlose Mannigfaltigkeit zum Ganzen einer Wirklichkeit zu verbinden, ihrer allgemeinen Anlage nach durchaus gewachsen: aus ihr ergeben sich Zusammenhang und Abstufung des Geschehens“ (Einh. d. G. 394).

Organismus aus (II. 95, 1—5; 148, 1—2). „Erst mit dem Begriff des Zweckes im Lebendigen tritt der eigentliche Sinn eines Selbst heraus[1]). Wir leihen dem Leblosen nur von uns aus ein Selbst“ (II. 96, 23—25)[2]). Mit dem Begriff des Lebendigen geht der Begriff des Beseelten Hand in Hand (II. 95, 17—18). „Wenn die Seele ein im individuellen Dasein sich verwirklichender Zweckgedanke ist, so ist die Seele nicht Resultat, sondern Prinzip. Ihre Erscheinung, durch den Leib bedingt, ist Resultat, aber ihr Wesen ist Prinzip“ (II. 104, 15—18; 105, 16—17).

„Nach unserer Auffassung liegt im Organischen der Übergang von der Natur zum Geiste[3]);

[1]) „Zwecktätigkeit und Selbstleben (sagt Eucken) sind untrennbar verbunden“ (Einh. d. G. 392, 11—12).

[2]) „Der lebendige Mensch behauptet seine Selbständigkeit gegen allen Versuch, ihn zu einem bloßen Werkzeug herabzusetzen“ (G. G. 242). „Das Geistesleben erscheint, so überzeugten wir uns, vor allem als etwas wesentlich Neues gegenüber dem Naturleben, es kann nicht durch eine allmähliche Steigerung aus diesem hervorgehen, sondern es bildet einen selbständigen Anfang, es entwickelt neue Kräfte und Maße; so müssen auch bei uns neue Anfänge erkennbar werden, wenn geistiges Leben unser Leben werden soll. Es brachte aber das Neue ein Selbständigwerden des Innenlebens gegenüber seiner Gebundenheit auf der Stufe der Natur; so wird auch beim Menschen irgendwelches Freiwerden und Zusichselbstkommen eines Innenlebens aufzusuchen sein. Ferner sahen wir, daß jenes Selbständigwerden nicht durch irgendwelche neue Leistungen in einer gegebenen Welt erfolgen kann, sondern daß es die Bildung einer neuen Welt, daß es einen neuen Standort des Lebens verlangt“ (Grdl. 138).

[3]) Auch Eucken findet diesen Übergang im Organischen (vgl. G. G. 116, 17—20), doch nicht überall in dem besonderen Sinne, daß schon der Begriff des Organischen Geist und Leben in sich schließt, sondern zunächst in der Weise, daß das ursprünglich vorwärtsdrängende Geistesleben im Reich des Organischen, genauer: der menschlichen Seele, zum entscheidenden Durchbruch gelangt.

denn der Geist ist eigentlich im Organischen schon mitten darin[1]); und durch den Zweck ist die Natur mit der ethischen Welt verbunden[2]). Aus dem Organischen als dem Gemeinsamen geht durch den artbildenden Unterschied des Menschlichen das Ethische[3]) hervor" (II. 108, 8—14). Es erhebt sich aus ihm als eine höhere Stufe. Wir bezeichnen eben das, was aus jener eigentümlich-menschlichen Quelle fließt, als ethisch, im Gegensatz gegen das blind Organische der Natur. (II. 106, 28—29 und 21—23; 110, 24—35)[4]). „In der organischen Natur ist die Einheit der

---

[1]) Darauf weist auch Eucken hin, wenn er sagt: „Beim Begriff des Organischen bringt uns nicht, wie es wohl scheinen kann, die Natur die Sache sicher und fest entgegen, sondern es wird von uns eine eigentümliche Vorstellungsweise in die Natur hineingetragen und wird, dort ins Anschauliche und Körperliche gestaltet, dem Geist wieder zugeführt" (G. G. 150).

[2]) Dieser Satz kann ganz im Sinne Euckens verstanden werden. Zweck des menschlichen Lebens und seiner Geschichte ist eine immer weitere Erschließung und Aneignung geistigen Besitzes im Umgang, aber auch im Kampf mit der Natur. Ohne solche Herausarbeitung geistigen Charakters würde dem Leben jeder Sinn und Wert, würde dem sittlichen Streben die rechte Begründung fehlen (G. G. 269).

[3]) Wir fanden bei Eucken eine innige Verbindung von Moral und Religion; daß solche Verschmelzung beider Lebensgebiete auch für Trendelenburg statthat, zeigt Veeck (a. a. O. 45 unten, 47 Mitte).

[4]) Beachtenswert sind die kritischen Ausführungen allgemeinerer Art, die Eucken mit der Erörterung der Begriffe „Organisch" und „Organismus" und ihrer Übertragung aufs geistige Gebiet verbindet (G. G. 150—153). — An anderer Stelle sucht Eucken zu zeigen, was den Begriff des Organismus besonders empfiehlt. Hier gesteht er zu, daß die Einfügung ins Ganze für die Teile kein Hindernis an der Entfaltung eignen Lebens und eigner Art bedeutet.

Zwecke aus sich selbst gewahrt; aber im Menschen tritt ein Zwiespalt ein, und mitten in diesem Zwiespalt wird die ethische Aufgabe geboren. Der Mensch, selbst ein Eigenleben und in sich selbst ein Ganzes, dessen Trieb die Erhaltung und Mehrung des eigenen Wesens ist, soll Glied eines höheren Ganzen werden und dieses suchen und mehren; in dieser Bestimmung entspringt ein Widerstreit des Eigenlebens gegen die Zwecke des Ganzen oder die Zwecke Anderer, welche zu ihm gehören[1]). Ferner entsteht ein Zwiespalt im Menschen

---

„Denn im lebendigen Körper ist jedes Glied um so wertvoller für das Ganze, je kräftiger es sich in seiner Eigentümlichkeit ausbildet. Das Ganze aber steht um so höher, je differenzierter seine Teile sind.“ Doch schon erfahren wir von einer Einschränkung: „Das freilich bildet eine unüberschreitbare Grenze, daß alle Betätigung der Glieder innerhalb des Ganzen zu verbleiben hat, daß das einzelne Glied aus allem Leben und aller Gestaltung herausfällt, sobald es vom Ganzen sich ablöst. So duldet diese organische Fassung kein Recht des Einzelnen gegen das Ganze“ (G. G. 284).

[1]) Freilich fordert ein sittliches Verhalten die Unterordnung des Menschen unter die großen, übergreifenden Zusammenhänge jenseit der bloßen Individuen. Doch werden wir mit Eucken folgendes zu bedenken haben: „Die organische Theorie der älteren Zeit betrachtet den einzelnen ganz und gar als ein Glied des Ganzen, sie läßt, bei präziser Fassung, ihn völlig in das Verhältnis zum Ganzen aufgehen, sie kennt keinerlei Selbständigkeit, keinerlei Recht des Einzelnen gegen das Ganze. Das war von vornherein nur möglich durch eine Vermengung von Staat und menschlicher Gemeinschaft überhaupt; was immer das Zusammenleben für den Menschen bedeutet, das ward für den Staat in Anspruch genommen; so konnten Ethik und Politik, individuelles und gesellschaftliches Lebensziel als völlig gleichartig gelten“ (G. G. 150—151). Ein alles Eigenleben der Glieder erdrückendes Ganze schwebt nun aber auch Trendelenburg

für sich. Im Eigenleben können die einzelnen Zwecke, z. B. die Reize der sinnlichen Natur, sich losbinden und die Zwecke als Teile sich gegen das Höhere und gegen das Ganze geltend machen [1]). Da das vernunftlose Leben, damit es die Grundlage des vernünftigen werde, sich vor dem vernünftigen entwickelt: so treibt die lebhafte Lust des Sinnlichen die Begierde, im Naturgrunde zu verharren, und widersetzt sich der Arbeit, welche in jeder Entwickelung zum Höheren liegt. Die Zwecke einzelner Richtungen, die Zwecke als Teile, geraten mit den Zwecken des Ganzen in Widerstreit. In solchem Zwiespalt ergibt sich die ethische Aufgabe, den widerstrebenden natürlichen Menschen vielmehr in den geistigen zu erheben und nicht bloß die Zwecke in ihrer Unterordnung unter den letzten Zweck zu denken, sondern zu wollen" (II. 108, 20—109, 17). „Der innere Zweck, sei es im Teil oder im Ganzen, der die gedachte Aufgabe des Handelns oder des Lebens wird, heißt die ethische Idee" (II. 109, 27—29). „Ohne den sich verzweigenden innern

---

keineswegs vor, wenn er die „organische Einheit" lehrt. Sonst könnte er nicht schreiben: „Die starre Vorstellung des Teiles steigert sich zu dem geistigen Begriff des Gliedes, d. h. des einen eigentümlichen Zweck vollziehenden Teiles. Die Teile werden vom Ganzen umschlossen, die Glieder vom Leben des Ganzen durchdrungen" (II. 147).

[1]) Die widerstrebende Macht der sinnlichen Triebe bildet ein von Eucken vielfach behandeltes Thema. „Das Sinnliche, in seinem Bereiche durchaus unanfechtbar, wird problematisch, indem es in das Geistige einströmt, mit ihm ungeschieden zusammenrinnt, es unter sich bringt und fortreißt. Und dabei hat es nicht die naive Frische und natürliche Begrenzung der Anfänge, sondern ist voll Raffinement und Überreiztheit" (Grdl. 215).

Zweck fehlte die Idee des Handelns“ (II. 107, 3 - 5)[1]). „Der letzte Zweck des Menschen, der sich alle unterordnet, mit der Macht der sinnlichen kämpfend und der Anschauung sinnlicher Reize entbehrend, und die Zwecke, die aus dem lezten als Forderungen hervorgehen, sind nur Gegenstand des Gedankens. Der Wille ist erst dann in vollem Sinne Wille, wenn er fähig ist, auf das Motiv dieses Gedankens zu handeln. Wenn er es tut, wenn ihn also die Idee des menschlichen Wesens treibt, ist er der gute Wille. Diese Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven, das nur im Gedanken erfaßte Gute zum Beweggrund zu haben, nennen wir die Freiheit des Willens“ (II. 111, 11—23)[2]). Ohne sie ließe

---

[1]) Von eignem Handeln ließe sich nach Eucken nicht reden, wenn die Seele des Menschen eine gegebene Größe wäre, aus deren Zusammentreffen mit den Dingen draußen ein gewisses Ergebnis mit zwingender Notwendigkeit hervorginge. Die konsequente Durchführung eines solchen Determinismus müßte alles dem geistigen Leben des Menschen Eigentümliche (also wohl auch ein zweckvolles Handeln) zerstören. Wir wären dann nichts weiter als passive Zuschauer dessen, was mit uns vorgeht (G. G. 368). In Wahrheit aber ist die Seele ein selbst handelndes Wesen, nicht bloß ein „Schauplatz des Handelns“ (G. G. 371). — „Nur mittels des Zweckes kann die Sache etwas für das Handeln werden“ (Einh. d. G. 393 unten).

[2]) In ähnlicher Weise gibt auch Eucken in seiner Erörterung des Problems der Willensfreiheit zu bedenken, einen wie großen Unterschied es macht, „ob die Verkettung uns gänzlich unbewußt wirkt, oder ob sie von uns durchschaut und in unser Handeln aufgenommen wird.“ „Durchgängig sehen wir (so heißt es weiter) die Tatsache einer kausalen Ordnung nicht schon ihre Anerkennung mit sich bringen, nach dem Ja oder Nein an dieser Stelle aber das Leben sich grundverschieden gestalten. Ganz gleich-

sich die unbedingte Geltung des Sittengesetzes nicht aufrecht erhalten. „Jede Forderung des Gebotes ist eine Forderung der Freiheit“ (II. 112, 3—4).

Das Gewissen ist nichts weiter als eine „Rückwirkung des ganzen Menschen gegen den selbstsüchtigen Teil, also des ganzen Zweckes gegen die losgebundenen Zwecke einzelner Begierden.“ (II. 112,9—22)[1]).

Der Zweck wird als innerer Zweck zum individuierenden Prinzip der Wesen (II. 534, 10—11; vgl. 95, 19—20; 96, 3—7). „In der ethischen Gemeinschaft ist nichts, das nicht zugleich Teil und Ganzes sein könnte und sein sollte“ (II. 110, 21—23; vgl. 451, 31—33). „So wirkt der Zweck generalisierend und individualisierend zugleich. Er erhebt ebensowohl den besonderen Teil in das Leben des Allgemeinen, als er das allgemeine Ganze zu dem besonderen Leben der Glieder ausprägt“ (II. 148)..

„Die ethische Welt hat im Gegensatz gegen das Einerlei der Natur und des Organischen

---

gültig scheint die Entscheidung des Menschen also nicht zu sein“ (G. G. 367).

[1]) Verwandte Gedanken Euckens finden wir W. R. 95: „Mit ihrer Wendung gegen die Interessen der natürlichen Selbsterhaltung und in der Unbedingtheit ihres Auftretens erscheint die moralische Beurteilung zunächst wie ein überlegenes Gebot, ja hier ist die tiefste Quelle von Größen wie Sollen, Pflicht, Gesetz. Ihre charakteristische Art aber kann die Moral nur entfalten, sofern sie auch in dem eigenen Wesen des Menschen Wurzel hat; das Gesetz, in dem sie erscheint, muß ein inneres, selbstgewolltes, ja selbstgewirktes Gesetz sein. Solche Aufnahme der Moral in unser eignes Sein ist aber unmöglich, ohne daß dieses über das kleine Ich innerlich hinauswächst; zugleich befreit sich die Moral von dem bisherigen Zwangscharakter.“

Entwickelung und Geschichte“ (II. 110, 11—13)[1]). „Der Zweck, der in den Gebilden der Natur nur objektiv erscheint, wird im Menschen subjektiv, ja im Willen gleichsam persönlich; er bewegt die erfinderische Erkenntnis und treibt in neuen Taten zu immer vollendeterer Verwirklichung“ (II. 109, 35 bis 110, 4). „In dem Begriff der Person denken wir als Grundbegriff ein sich zusammennehmendes Ganze (Substanz)[2]), aber in seinen Zwecken und

[1]) Eucken betont des öfteren, „daß die gegebene Welt sich nicht völlig in eine Entfaltung eines geistigen Seins verwandeln läßt, sondern daß sie dagegen Widerstand leistet; dieser Widerstand aber muß schwere Verwicklungen und harte Kämpfe erzeugen. Ja, in das Gesamtbild unserer Welt kommt damit ein geschichtliches Element“ (G. G. 105). „Die Moral muß sich im direkten Gegensatz zu einem Weltgetriebe selbstischer Interessen und kleinlicher Zwecke behaupten und in hartem Kampf dagegen ihr Reich erbauen“ (G. G. 106). Spricht Trendelenburg dem „Einerlei der Natur und des Organischen“ (d. h. der organischen Natur; denn das Ethische wurde ja gleichfalls als ein Organisches höherer Art gefaßt) Entwickelung und Geschichte ab, so sieht, im Einklang damit, auch Eucken die „Hauptgefahr der organischen Lehre darin, daß sie als ein für allemal vorhanden betrachtet, was immer neu aus freier Tat hervorgehen muß; sie gerät in Gefahr, das Ethische als ein Ruhendes und damit naturhaft zu fassen“ (G. G. 153). „Je mehr zur Anerkennung gelangt, daß wir uns in die Welt echter Geistigkeit nicht mit raschem Entschluß einfach hineinversetzen können, sondern sie in fortwährendem Kampfe, unter Überwindung ungeheurer Gegensätze, immer von neuem erringen müssen, und daß wir sie nur mit jener Entscheidung und Erhöhung des gesamten Wesens, welche die Wendung zur Moral zum Ausdruck bringt, erringen können, desto einleuchtender wird das Wirken der Zwecktätigkeit. Wo immer die Güter einer Welt der Freiheit als Selbstwerte gelten, da wird sich ihnen als Zwecken das übrige Dasein unterordnen“ (Einh. d. G. 394 oben).

[2]) Eucken sieht im Begriff der „Persönlichkeit“ den

seiner Kausalität selbstbewußt und wollend“ (II. 161, 23—26)[1]). „Das Selbstbewußtsein, das Ich, ist nur durch eigne Tat, und man hat es daher causa sui genannt. Indem sich das Selbstbewußtsein selbst schafft, erkennt es sich“ (I. 326, 32—35). „Es ist ein Letztes psychologischer Natur. Wir erklären es nicht; denn es leuchtet uns ein durch sein eigenes Licht“ (I. 147, 3—7)[2]).

„Der verwirklichte Zweck ist nur durch das Prius des Gedankens zu begreifen, dem die Macht über das Sein in die Hand gegeben ist[3]). Daher verbürgt die zweckbeherrschte Welt den unbedingten allmächtigen Gedanken. Deus cogitat; ergo est.“ (II, 471, 31—472, 2). „Im weltbestimmenden Zweck ist der Gedanke das Prius, und insofern das Transzendente“ (II. 477, 1—3; vgl. 165, 21—23 u. 26—29)[4]).

präzisen Ausdruck für die „Verbindung echtgeistigen Lebens zur Einheit“ (W. R. 167).

[1]) Persönliches Leben ist auch nach Eucken ein Selbstleben aktiver Art (G. G. 349 oben). „Soweit die Realität der Zwecktätigkeit als einer selbständigen Lebensform anerkannt wird, so weit reicht ohne Zweifel auch die Personalwelt“ (Einh. d. G. 392 oben).

[2]) Es beruht, so dürfen wir vielleicht ergänzend hinzufügen, auf dem, was Eucken „Selbstleben des Geistes“ nennt. „Die Anerkennung eines Selbst im Geistesleben ist zugleich die Anerkennung einer vollen Selbständigkeit der Geisteswelt“ (W. R. 121).

[3]) Soweit der Zweck verwirklicht worden, nimmt das Dasein geistigen Charakter an. „Diese Geistigkeit — schreibt Eucken — ist immer vermittelt durch den Gedanken“ (Einh. d. G. 195, 14—15).

[4]) In diesem Sinne trägt auch das Geistesleben transzendenten Charakter; denn die Ziele und Maße, die es allem menschlichen Streben vorhält, haben zunächst nur eine ideale

3. Bewegung und Zweck.

„Erst wo Entgegensetzung ist, wird der Zweck möglich, der darin sein Wesen hat, daß das Eine für das Andere ist und das Eine auf das Andere bezogen wird, wie der Weg auf das Ziel“ (II. 17, 24—27; 29, 25—26). „Wie hiernach in der Natur des Zweckes der Begriff der Beziehung liegt, so fordert der Zweck, um überhaupt möglich zu sein, eine Vielheit der Dinge oder Elemente“ (II. 18, 31—33). „Wo die wirkende Ursache der Bewegung alles bestimmt, da erscheint das einzelne Ding nur wie ein abgerissenes Stück des Ganzen. Auf dem Gebiete des Zweckes aber schließt sich die Substanz in sich, um sich entgegenstellen zu können; und die Glieder des Gegensatzes stellen sich unter ein neues Ganze“ (II. 19, 3—7)[1]). So hebt der Zweck die von ihm geforderte Entzweiung selbst wieder auf (II. 19, 15—18[2]). „Wo die wirkende Ursache etwas er-

---

Wirklichkeit. Ihre Stätte ist nicht in der Welt des unmittelbaren Sinneseindrucks (vgl. G. G. 395—396).

[1]) Vgl. damit etwa folgende Sätze Euckens: „Die Natur, wie sie uns vor Augen liegt, zeigt ein bloßes Nebeneinander der Elemente, keinen inneren Zusammenhang. Wo immer dagegen geistiges Leben sich regt, da entsteht das Verlangen nach einer Überwindung jenes Nebeneinander und nach Herstellung eines inneren Zusammenhanges, ja nach einem Ganzen des Lebens; alle einzelnen Hauptrichtungen der geistigen Arbeit enthalten ein Hinausstreben über einen Gegensatz und die Forderung irgendwelcher Einigung. Wie aber das Geistesleben so zur Verbindung wirkt, so gestaltet es sich auch bei sich selbst zu einem zusammenhängenden Ganzen und erzeugt eine innere Gemeinschaft der Arbeit“ (Einführg. 15).

[2]) „Die Arbeit überwindet den Gegensatz, indem sie ihn festhält“ (W. R. 105).

zeugt, da erzeugen die Teile das Ganze“ (II. 19, 33—34). „Wo der Zweck regiert, kehrt sich das Verhältnis um“ (II. 20, 7). Der Gedanke nimmt die Verwirklichung des Ganzen voraus und bestimmt aus ihm die Teile[1]). („Der Zweck erscheint als die bildende Ursache zuerst in dem Werkzeug.“ II. 19, 28—29.)

Ist die Bewegung als ursprüngliche Tat des Geistes im allgemeinen für sich verständlich, so setzt der Zweck etwas voraus, worauf er sich bezieht (II. 68, 28—33). „Die Bewegung wird Organ des Zweckes. Wie Bewegung das Wesen des Stoffes ausmacht, so begeistigt der Zweck die Bewegung“ (II. 537, 22—24)[2]). „Der Zweck verschmilzt mit der Bewegung; denn da er die Bewegung richtet, ist er selbst Bewegung. Indem die wirkende Ursache als das Woher

---

[1]) Nur vom Ganzen des Geisteslebens her kann nach einem Zusammenhang des Lebens in der Arbeit gestrebt werden (Einführg. 47 unten). „Zunächst bedarf das geistige Leben als Ganzes immer erst einer Anerkennung und Aneignung seitens der Menschen“ (ebd. 48).

[2]) Die Bewegung des Anfangs erzeugt die Natur in der Vielheit der Dinge. Daß nun aber erst der „Gehalt des Geisteslebens die eigene Wahrheit der Dinge bedeutet“, betont Eucken mit Entschiedenheit (G. G. 30). Soweit sie sich der Vergeistigung entzieht, bleibt die Natur ein rätselhaftes Hemmnis aller höheren Entwickelung. Darum brauchen wir eine „gegenseitige Durchdringung von Objektivem und Subjektivem auf dem gemeinsamen Boden des Innenlebens; die Dinge empfangen dabei selbst eine Seele und vermögen ihre eigene Art getreulich mitzuteilen“ (G. G. 28 unten). Das Geistesleben behauptet, das „Letzte, Ganze, Allumfassende, der Kern der gesamten Wirklichkeit zu sein. Dies aber kann es nur sein, wenn die Weiterbildung, die es an den Dingen durch die Aneignung bewirkt, diese zur Höhe ihres eignen Wesens führt“ (G. G. 30).

angeschaut wird, erscheint der Zweck als das Wohin“ (II. 534, 6—9; dazu 75, 22—25; 71, 24—26)[1]).

„Wenn der Gedanke in dem Zweck das Entzweite wiederum ergänzt und die Einheit herstellt, so tut dies nur der erfahrene Gedanke“ (II. 29, 26—28). „Wenn derselbe bauet und dadurch den Zweck erreicht, so ist er zugleich wirkende Ursache. Der Gedanke ist mit den wirkenden Ursachen eins und richtet sie gegeneinander, daß sie ihm dienen“ (II. 30, 30—35). „Ist der Gedanke das Erste und das Letzte, das A und das O (II. 28, 3—6), und keine wirkende Ursache vor ihm: dann erst liegt die Macht in seiner Hand“ (II. 31, 13—15). „Seine Einheit mit der wirkenden Ursache ist Herrschaft und Macht“ (II. 31, 21—22; vgl. 37, 35—38, 6).

Die Bewegung des Anfangs erscheint als das Niedere, ohne welches wir das Höhere, den Zweck des Ganzen, nicht erreichen (vgl. II. 447, 25—448, 3)[2]). „Wo der Zweck erscheint, will er eine Tätigkeit; denn die Ruhe ist das schlechthin Leidende und verfällt als solches der wirkenden Ursache. Wenn die

---

[1]) Die Bewegung aber ist immer eine Tat des Geistes. Durch sie erzeugt der Geist die Natur, durch sie zieht er die Natur zu sich empor. So ist letzten Endes auch für Trendelenburg der Geist das alles Umfassende, die tragende Einheit der gesamten Wirklichkeit, nicht anders, wie es uns bei Eucken entgegentrat, dem die Natur trotz all ihres Widerstrebens als ein „Werk des Geistes“ erschien (Grdl. 225 oben).

[2]) In diesen Zusammenhang fügt sich folgender Satz Euckens glücklich ein: „nicht in der Zurückziehung von der Natur, sondern nur in ihrer Überwindung, Aneignung und Durchdringung kann das Geistesleben seine volle Höhe und Stärke erreichen, kann das Leben vom bloßen Umriß zu voller Durchbildung geführt werden“ (Einführg. 129).

einzelnen Zwecke zusammenwirkend die Harmonie des Organismus bilden, so ist dies Leben, der bestimmende Zweck des Ganzen, wiederum Tätigkeit[1]). So kehrt als das Letzte die Bewegung wieder, die sich als das Erste erwies, obzwar in starkem Unterschied. Als das Letzte erscheint sie in sich reich und gefüllt, gleichsam das vollendende Ende; als das Erste zeigte sie sich einfach und fast leer, der begründende Anfang. Was dazwischen liegt, ist der Stoff der Erfahrung" (II. 32, 13–25)[2]).

„Der Zweck ist ohne die Kräfte des Stoffes leer, und diese sind ohne jenen blind" (II. 35, 18—20). „Auf solche Weise empfängt allenthalben der Stoff vom Zweck eine notwendige Einwirkung und wird, indem er sich in diesen notwendigen Dienst begibt, in verschiedenen Gestalten das Mittel" (II, 34, 29—35, 3; dazu II. 38, 7—11)[3]).

---

[1]) Wo Leben ist, ist immer auch irgendwelche Tätigkeit. Dem Geistesleben eignet sie in jeder Beziehung (Merkmal der Selbsttätigkeit).

[2]) Eucken schreibt: „Der Lebensprozeß wird sich durch die Erfahrungen der Geschichte hindurch immer gehaltvoller und immer konkreter gestalten, das Geistesleben selbst in anschaulicherem Bilde vor Augen stehen" (G. G. 268).

[3]) „Je mehr wir im Licht des Gedankens sehen und aus der Kraft des Gedankens handeln, desto mehr wird das Sinnliche in die Peripherie des Lebens gedrängt und zur Außenseite, zum Mittel, zur Erscheinung degradiert. Den Wert der äußeren Ereignisse bestimmt jetzt nicht sowohl ihr sinnlicher Umfang als ihr Ertrag für eine unsinnliche Welt" (K. L. 9). — „Gibt es ein selbständig geistiges Reich und soll das sinnesgeistige Dasein zu ihm eine feste Beziehung erhalten, die doch keine andere sein kann als die der Unterordnung, so ist ohne den Zweck nicht auszukommen, so wird dieses zum Mittel für jenes werden". (Einh. d. G. 393 oben).

„Das Reich der blinden Kräfte (das Gebiet der wirkenden Ursache) steht auf den ersten Blick dem Gedanken des Zweckes als ein unheimlich Fremdes und Äußerliches[1]) gegenüber; aber wie der Zweck gar nicht Zweck wäre, wenn er nicht in der Erscheinung als Herr und Meister Dasein suchte und fände: so ist es die Verklärung der wirkenden Ursache, daß sie aus dem blinden Ungestüm in den Dienst des Gedankens tritt und dadurch eine Bestimmung des Geistes empfängt. Daher wäre es eine falsche Selbständigkeit, wollten die Dinge etwas ohne den Zweck sein[2]). Im Organischen büßen sie solches Beginnen durch den Tod“ (II. 39, 1—11)[3]).

„Wie wir die äußere Bewegung nur durch die eigne Bewegung des Geistes erkennen, so erkennen wir auch den äußeren Zweck, den die Natur verwirklicht hat, nur, weil der Geist selbst Zwecke entwirft und daher Zwecke nachbilden kann“ (II. 71, 27—31).

---

[1]) Wir erinnern hier an Euckens Wort: „Das Innere erkennt seine Einheit und befestigt sich im eignen Kreise, die Außenwelt weicht davor zurück, sie verliert alles innere Leben, indem sie zur räumlichen Bewegung keiner Seele mehr zu bedürfen scheint. So wird nunmehr die Natur als ein Reich von leblosen Massen und Bewegungen der Seele innerlich fremd“ (G. G. 13).

[2]) „Die Betrachtung darf ihren Ausgangspunkt nicht in einem gegebenen Sein, sie muß ihn im Lebensprozeß selber nehmen. Geschieht nämlich jenes, so wird entweder die Welt oder das Subjekt als etwas für sich Bestehendes und bei sich Abgeschlossenes festgelegt; dann aber läßt sich nie vom einen zum andern gelangen, dann verbleiben wir immer unter der Macht des Gegensatzes“ (G. G. 31—32).

[3]) „So verlangt in Wahrheit die Wirklichkeit zu ihrem eigenen Bestehen den Zweck“ (Einh. d. G. 394, 12—13.)

„Bewegung und Zweck sind die dem Denken und Sein identischen Tätigkeiten“ (II. 534, 31 bis 32)[1]). „Der Gedanke ist, wo die wirkende Ursache rein und lediglich für sich betrachtet wird, nur eine Darstellung der ihm selbst fremden Tätigkeit“ (II. 28, 18—20). „Soweit aber der Zweck in der Welt wirklich geworden, ist der Gedanke als Grund vorangegangen“ (II. 29, 7—9). „Der nackte Gedanke aber, der sein Reich für sich hat, genügt nicht. Aus ihm wird nichts als ein Bild, und zwar, wenn es für sich bleibt, nur ein leeres und ohnmächtiges Bild“ (II. 29, 13—17)[2]).

---

[1]) Den Zweck will auch Eucken nicht „als ein bloßes Hilfsmittel theoretischer Zurechtlegung“, sondern „als eine Realität in den Dingen“ angesehen wissen (Einh. d. G. 394 Mitte).

[2]) „Das Denken (schreibt Eucken), wie es sich unmittelbar findet, ist ein Vorgehen am Menschen; entsteht nicht, wenn die Dinge in sein Maß eingehen sollen, eine bloßmenschliche Zurechtlegung der Wirklichkeit, die ihr selbst gänzlich fremd sein mag? Nun aber ist der stärkste Trieb des Wahrheitsstrebens das Verlangen, über die Kleinheit und Enge des bloßmenschlichen Kreises hinauszukommen und an dem eignen Leben der Dinge, an der Weite und Wahrheit des Alls vollen Teil zu gewinnen. Diese innere Erweiterung und Befreiung, die Hinaushebung des Menschen über sich selbst ist es vor allem, was uns die Lebensarbeit großer Denker wertvoll und förderlich macht, eine bloßmenschliche Wahrheit ist ein hölzernes Eisen, ist keine Wahrheit. Können wir uns also nicht irgendwelches inneren Zusammenhangs mit dem All im Denken versichern, nicht das Denken auf ein weiteres, wesenhafteres Leben gründen, so gibt es keine Philosophie in dem Sinne, wie sie auf der Höhe ihrer Arbeit sich selbst verstand, und wie sie tatsächlich auf die Menschheit gewirkt hat“ (Einführg. 5—6).

4. Die Metaphysik als Umkehrung der nächsten Lage.

„Das Denken leidet nach seinem innersten Triebe nichts fertig Gegebenes, nichts, was als fertiges Sein ihm gegenüberstünde; es hat die Aufgabe, das Seiende in sein Werden, das Ruhende in seine Entstehung zurückzuführen. Erst wenn wir das Seiende werden sehen, hört es auf uns anzustarren, und erst dadurch wird das Dunkle in das Licht des Bewußtseins gezogen. Freilich ist diese letzte Anschauung, die das Ursprüngliche erfassen will, — wir dürfen sie in ihrer Richtung eine metaphysische nennen — der empirischen entgegengesetzt; denn diese geht vielmehr von dem aus, was nur uns zunächst liegt“ (I. 220, 21—31)[1]). „Uns liegt empirisch

[1]) Hören wir, was uns Eucken über Metaphysik und nächste Lage zu sagen hat: „Das hat uns die Wissenschaft der Neuzeit zur Genüge gelehrt, daß der erste Anblick eines Gebietes nicht der letzte zu sein braucht, daß zwingende Gründe vorliegen können, etwas, das zunächst in sich gegründet schien, als Erweisung eines dahinter liegenden Seins zu verstehen. So hat die neuere Naturwissenschaft die Welt des unmittelbaren sinnlichen Eindrucks auf eine nur dem Auge der Forschung gegenwärtige aufgetragen. Die Wissenschaft freilich vollzieht solche Wandlungen innerhalb des Rahmens der Erfahrung, bei unserem Problem dagegen, wo die Grundgestalt der Wirklichkeit in Frage steht, wird eine Durchbrechung jenes Rahmens unerläßlich, ohne eine Umwälzung des Ganzen und damit ohne eine Wendung zur Metaphysik ist hier nicht auszukommen. Es kann auch eine Metaphysik nicht aus dem bloßen Denken, sondern nur aus dem ganzen Leben hervorgehen (vgl. S. u. W. 141 unten); sie besagt dann dieses, daß im Leben selbst eine Verlegung und damit eine Umwälzung des bisherigen Standes zu erfolgen hat, daß eine in ihm schon wirksame Tatsächlichkeit aus der bisherigen Zurückstellung herausgehoben und damit zu voller Wirkung gebracht wird“ (Grdl. 114—115).

die Vorstellung nahe, daß für die Bewegung der Welt und der Dinge Platz da sei, also der Raum vor der Bewegung. Diese Vorstellung enthält indessen im Grunde nichts anderes, als daß die Bewegung, weil sie ursprünglich ist, keine Hemmung erfährt, außer durch die Bewegung. Die Vorstellung erzeugt sich den gedachten Platz durch die konstruktive Bewegung" (I. 221, 5—12). „Was empirisch als das Erste erscheint, ist meistens Wirkung und muß für unsern Zweck in das verwandelt werden, was dem Grunde nach das Erste ist" (I. 223, 6—8). „Wir haben versucht zu zeigen, daß in der erzeugenden Bewegung das Wesen der wirkenden Ursache liegt. Aber mit dem Metaphysischen, das uns das Ursprüngliche im Sein darstellt[1]), steht die psychologische Entwickelung, die an das anknüpft, was uns das Erste ist, nicht selten in einem Gegensatze" (I. 347, 19—24)[2]).

„Von dem Absoluten her gesehen, wenn wir so hoch hinauf vorgreifen dürfen, ist der Zweck das Ursprüngliche und alles andere das für ihn Erfolgende;

---

[1]) Die Metaphysik hat es mit dem „Ursprünglichsten und Gewissesten unseres ganzen Lebens" (G. G. 106 unten) zu tun. „Es ist das Verlangen nach mehr Charakter, nach ursprünglicher Tatsächlichkeit, nach energischer Durchbildung unseres Lebenskreises, was die Forschung zur Metaphysik treibt" (G. G. 110 unten).

[2]) In welchem Sinne sich für Trendelenburg in der erkenntnistheoretischen Frage die logische Aufgabe von der Psychologie unterscheidet, erhellt aus I. 131; über das Verhältnis von Logik und Metaphysik vgl. I. 4—14 (bes. 6). Was Eucken anbetrifft, so erinnern wir hier nur an die Abhebung der noologischen Methode von der psychologischen (G. G. 33; Grdl. 200; W. R. 146; 197; 230), kosmologischen (Grdl. 291) und spekulativ-metaphysischen (W. R. 147 ff.)

aber von uns aus gesehen, ist die Bewegung (die wirkende Ursache) das Nächste, das Bekanntere, das Einfachere“ (II. 165, 26—30). „Wenn im Erkennen Denken und Seiendes zunächst einander gegenüberstehen, so ist das Seiende eine Tätigkeit aus sich und das Denken eine Tätigkeit ihm nach“. „In dem Zwecke dreht sich jenes erste Verhältnis um, und das Denken ist nun die Tätigkeit aus sich, der das Seiende nach muß“ (II. 329, 9—11 u. 23—25). „Die Wirkung, das Spätere, wird zum bestimmenden Grund, zum Früheren“ (II. 23, 3—4). „Die Natur spricht es hiernach als einfache Tatsache aus, daß dasjenige, was von Seiten der wirkenden Ursache das Nachfolgende und Hervorgebrachte ist, in dem Zweck gerade das Vorangehende und Hervorbringende wird. Was in der wirkenden Ursache wie ein unwandelbares Gesetz der Sukzession unterschieden wird, das verkehrt sich im Zweck mit einer der Zeitfolge spottenden Kühnheit[1]) ins Gegenteil“ (II. 23, 22—28).

„Das Erkennen und Hervorbringen stehen in einem Gegensatz. Die Forderung der Aufgabe, das Ganze, das werden soll, wird zwar zuerst erkannt, aber ist erst der Abschluß der Konstruktion. Hingegen wird der Anfangspunkt des hervorbringenden

[1]) Das hält uns die Zeitüberlegenheit des geistigen Lebens aufs neue vor Augen. Die Zeit ist ja, wie wir sahen, für Trendelenburg nichts weiter als ein Erzeugnis der ursprünglich schaffenden Bewegung. Ohne die wiedererzeugende Tätigkeit der zusammenhaltenden Bewegung wären die Gebilde der erstmals schaffenden „dem Augenblick verfallen; und der Geist ofenbart in dieser das Momentane durchdringenden Tätigkeit seinen Sieg über die Zeit“ (I. 280). Die Zeitüberlegenheit des Geteslebens bei Eucken ist uns so geläufig, daß sie kaum aufs neue erwähnt zu werden braucht (vgl. nur G. G. 105, 15).

Entwurfes gerade zuletzt erkannt. Was das Erste im Erkennen ist, wird im bildenden Vorgange das Letzte, und was das Letzte im erkennenden ist, wird im bildenden das Erste“ (II. 23, 31—24, 6).

B. Anklänge im Einzelnen.

1. Erkenntnistheoretisches und Methodologisches.

(Das Einzelne aus dem Ganzen.)

„Es ist das Eigentümliche philosophischer Betrachtungsweise, aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß das Ganze aus einem Gedanken stamme, der die Teile bestimmt“ (I. 1). „Die Wissenschaften fassen den Gedanken eines Ganzen, an welchem sie selbst nur ein Teil sind, und haben das Verlangen, sich zusammen als dies Ganze zu denken“ (I. 4). „Erst wenn das Universum vom erkennenden Geiste wieder erzeugt wäre, würde sich in vollem Sinne der Organismus der Wissenschaften darstellen, in welchem die einzelnen Disziplinen Glieder Eines Ganzen werden“ (I. 6)[1]).

---

[1]) „So werden wir von dem Denken auf das Leben gewiesen, auf das Leben, wie es sich bei sich selbst zu irgendwelchem Ganzen zusammenfaßt, die Kräfte auf eigentümliche Ziele lenkt und sich mit der Gesamtheit der Umgebung auseinandersetzt“ (Einführg. 6). „Nur wenn der Mensch ein Alleben zu teilen (und dadurch den Schranken seiner besonderen Natur zu entwachsen) vermag, kann sein Denken von einem bloßen Kennen der Dinge zu einem wahrhaftigen Erkennen vordringen und ergibt sich die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer neuen Art der Betrachtung der Welt gegenüber der von den einzelnen Wissenschaften geübten“ (Einführg. 7).

(Das Ganze mehr als die Summe der Teile.)

„Dies organische Band, durch welches das durchströmende Leben des Ganzen bezeichnet wird, ist in der Ansicht der Zusammensetzung zerrissen und in eine bloße Summe äußerlicher Teile verwandelt“ (I. 21)[1]). (Das Denken läßt sich schwerlich auf ein bloßes Rechnen zurückbringen: I. 23 oben[2]).) „Es ist dagegen das Eigentümliche empirischer Betrachtungsweise, das Einzelne in seiner Zerstreuung zu durchsuchen und höchstens zu sammeln und zusammenzusetzen, und es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß jeder Punkt auch etwas Eigentümliches für sich sei und darum auch eigentümlich zu erforschen“ (I. 1)[3]).

---

[1]) Die Philosophie ist mehr als bloße Einigung der aus den Einzelwissenschaften gewonnenen Ergebnisse, mehr als ein enzyklopädisches Registrieren der Fachwissenschaften“ (G. G. 63; Einführg. 3).

[2]) Das Denken geht nicht im bloßseelischen Getriebe auf. Der intellektuelle Kreis des Menschen „wird zunächst von den Assoziationen der einzelnen Vorstellungen mit ihrem mechanischen Getriebe eingenommen; das Denken mit seiner Richtung auf das Gegenständliche, seinen inneren Gesetzen, seinem synoptischen Umspannen der Mannigfaltigkeit gegenüber dem sukzessiven Verlaufen der Vorstellungsketten hat sich dagegen erst aufzuringen und durchzusetzen“ (G. G. 95).

[3]) „Der Empirismus nimmt seinen Standort beim Bewußtsein des Einzelnen, mit einleuchtender Klarheit vermag er zu zeigen, wie dies Bewußtsein seinen Inhalt nicht fertigt mitbringt, sondern ihn langsam von einzelnen Eindrücken her und unter Leitung der Umgebung gewinnt. Die Philosophie hat hier nur die Erkenntnisse auf das Bewußtsein zurückzubeziehen, nur als empirische Psychologie kann sie sich in diesen Zusammenhängen halten. Das Erkennen wird hier schließlich eine bloße Assoziation von Empfindungen und Vorstellungen ohne allen inneren Zu-

(Zur induktiven Methode.)

„Indessen hebt sich dieser Gegensatz im Fortschritte der Wissenschaften auf. Denn das Einzelne strebt zum Ganzen, und aus dem Ganzen zu erkennen ist nie der Anfang“ (I. 1.). „Es bleibt immer der Trieb alles menschlichen Erkennens darauf gerichtet, das Wunder der göttlichen Schöpfung durch ein nachschaffendes Denken zu lösen. Wenn diese Aufgabe im Einzelnen begonnen wird, so treibt das Einzelne von selbst weiter; denn mit der selben Macht, mit welcher alles aus dem Grunde hervorgestiegen, weisen die Dinge rückwärts zu dem Grunde wieder hin“ (I. 2). „Die Wissenschaften dringen von den verschiedensten Punkten in die Welt ein. Wo sie irren, berichtigen sie sich im Fortgang und durch ihre Verbindung“ (I. 130). Die Philosophie bemüht sich, die Kluft von Denken und Anschauung zu überwinden. „Der Anfang ist doppelt und kann nicht anders sein. Aber das Ziel ist, das Sein zu begreifen, also die Durchdringung mit dem Gedanken. Je mehr sich das notwendig Allgemeine aus dem Einzelnen hervorgearbeitet hat, desto mehr wird die Einheit erkannt[1]). Dies Ziel

sammenhang, auf eine Durchleuchtung der Wirklichkeit wird ganz und gar verzichtet“ (G. G. 88).

[1]) „Das Ausgehen von der Vielheit hat den Vorteil, uns die Behauptungen und Probleme der Zeit greifbarer und anschaulicher zu machen; es hat den weiteren Vorteil, die Erörterung rasch auf einen bestimmten Punkt zu führen, an dem sachliche Notwendigkeiten hervorzubrechen und unserem Denken Wege zu weisen vermögen. Die Untersuchung wird zeigen, daß wir überall auf dieselben Fragen kommen, ja daß ein und dasselbe Hauptproblem durch alle Mannigfaltigkeit wirkt.... Der eigenen Behauptung dürfen wir uns um so sicherer fühlen, je mehr

ist der Monismus, zu dem die gemeinsame Tat des Geschlechtes, der in den Wissenschaften arbeitende Gedanke der Jahrhunderte hinstrebt“ (I. 99)[1]). Ist dies Ziel erreicht, „so erzeugt der Geist zu der Anschauung den Begriff und zu dem Begriff die Anschauung, und offenbart in der freien Herrschaft über den größten Gegensatz der Welt seine schöpferische Macht“ (II. 538). („Die Synthesis ist so schöpferisch, daß die Analysis endlos ist“: I. 238)[2]).

2. Einzelheiten.

(Das Prinzip der Besonderung.)

Wir haben es bei unserm Aufweis mannigfacher Parallelen zwischen Trendelenburg und Eucken keineswegs auf unüberbietbare Vollständigkeit abgesehen. Immerhin mag noch an einigen Beispielen gezeigt werden, daß verwandtschaftliche Beziehungen auch in einzelnen Gedanken zutage treten. Trendelenburg kennt das Prinzip der Besonderung. „Die Bewegung, das Allgemeinste, hat, weil sie eine Tat und nicht ein festes Ding ist, die Möglichkeit in sich selbst, sich zu besondern und aus dem

---

die Erfahrungen und Forderungen der einzelnen Punkte zu ihr drängen und sie als die einzige Möglichkeit einer glücklichen Lösung zeigen“ (G. G. 6).

[1]) Hier klingt uns unwillkürlich Euckens „Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit“ ins Ohr!

[2]) Der Lebensprozeß sucht nicht nachträglich eine Welt, sondern entfaltet sie aus sich selbst; „damit erst gewinnt er einen Inhalt, nicht als Abbildung eines vorhandenen Daseins, sondern durch schöpferische Synthese einer neuen Welt“ (G. G. 29).

Abstraktesten konkret zu werden und Konkretes zu erzeugen. Die Bewegung individualisiert sich selbst“ (I. 340/341)[1]). Wir erfahren vom „wahrhaften Individuum“ (II. 96) wohl, wie bei Eucken, im Gegensatz zum empirischen[2]). „Erst mit dem Selbst, sagt Trendelenburg, ist das Individuum im höheren Sinne da“ (II. 97)[3]) und damit, so fügen wir hinzu, der wahre Mensch!

(Das Stufenreich der Wirklichkeit und die Gottesidee.)

Auch Trendelenburg unterscheidet, in ähnlichem Sinne, aber nicht in ganz der selben Weise wie Eucken[4]), verschiedene Stufen der Wirklichkeit: „Durch die geforderte elementare Vermittelung des Denkens

---

[1]) Zur vollen Ursprünglichkeit, die doch echtes Geistesleben verlangt, bedarf es der Freiheit und Selbsttätigkeit; „zu solcher aber gehört notwendig auch die Anerkennung der Besonderheit jeder einzelnen Stelle, der Individualität“ (Einführg. 31).

[2]) „Was ist denn das empirische Individuum?“ ruft Eucken aus (K. L. 235 unten).

[3]) „Der Mensch ist kein bloßes Gefäß des Kulturlebens, er hat ihm eine selbständige Art entgegenzusetzen“ (G. G. 242). „Ein unendliches Selbstleben muß den Menschen nicht nur irgend umfangen, es muß zu seinem eignen Leben, zu seinem wahrhaftigen Selbst werden“ (Grdl. 139). „Der Mensch tritt zum Geistesleben nicht in nur irgendwelche Beziehung, sondern er findet in ihm sein eignes Wesen und wird mit ihm so völlig geeinigt, daß es als sein Selbst ihn unmittelbar zu bewegen vermag“ (Grdl. 197 unten).

[4]) Welchen Anblick das Stufenreich der Wirklichkeit in Euckens Philosophie gewinnt, ist uns hinlänglich bekannt geworden und bedarf hier keiner Wiederholung.

und Seins, welche sich als konstruktive Bewegung ergab, wurde die Grundlage gewonnen“ (II. 448). „Auf dem Gebiete der Erfahrung, welches als die zweite Stufe erschien, herrscht das Gegebene“ (II. 449). „Eine dritte Stufe erscheint da, wo die organische Natur einen neuen Grundbegriff offenbart, dem die früheren Prinzipien als Bedingung seines Daseins dienen“ (II. 450). „Aus der organischen Stufe hebt sich endlich die ethische hervor. Sie beherrscht die früheren und befreit sie zugleich“ (II. 451). Ist denn nun der Mensch das Maß aller Dinge[1])? Ist seine Krönung letzter Abschluß? „Wir fühlen, daß sich schon in aller Notwendigkeit ein Zug kundgibt, der mächtiger ist als der Mensch und über den Menschen, den allenthalben bedingten, hinausweist. Schon in dem Gedanken der Welt überfliegen wir den Kreis der Erfahrung. Denn wohin wir blicken, da ist Stückwerk. Aber durch den Zug des Geistes getrieben, ergreifen wir das Ganze“ (II. 452). „Es kündigt sich hier ein neuer Begriff an, ein Begriff des Geistes, die bedingte Erfahrung kühn übersteigend, das Unbedingte, das Absolute[2]), das als der eigentliche Gegenstand

[1]) „Entsteht nicht, wenn die Dinge in sein Maß eingehen sollen, eine bloßmenschliche Zurechtlegung der Wirklichkeit, die ihr selbst gänzlich fremd sein mag? Nun aber ist der stärkste Trieb des Wahrheitsstrebens das Verlangen, über die Kleinheit und Enge des bloßmenschlichen Kreises hinauszukommen und an dem eignen Leben der Dinge, an der Weite und Wahrheit des Alls vollen Teil zu gewinnen. Diese innere Erweiterung und Befreiung, die Hinaushebung des Menschen über sich selbst ist es vor allem, was uns die Lebensarbeit großer Denker wertvoll und förderlich macht“ (Einführg. 5).

[2]) Eucken unterscheidet zwischen der Gottheit als dem

der Metaphysik betrachtet wird“ (II. 453). „Dies Unbedingte — der philosophischen Spekulation das Absolute — nennt der lebendigere Glaube Gott“ (II. 461)[1]).

„Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Weil die Idee Gottes der Welt zum Grunde liegt, wird die selbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden“ (II. 510)[2]).

C. Trendelenburg und Eucken in ihrer Stellung zu Hegel.

1. Hegel in der Darstellung Trendelenburgs.

(Charakteristik.)

„Wenn die formale Logik in der scharfen Trennung der Formen und des Inhalts ihre Größe sucht, so behauptet Hegels dialektische Methode eine Selbst-

---

Absoluten und dem persönlichen Gott, den die charakteristische Religion kennt.

[1]) „Für die Religion universaler Art kann der Begriff der Gottheit nur den Sinn eines absoluten, zugleich weltüberlegenen und in der Welt wirksamen Geisteslebens haben“ (W. R. 181/182). „Die charakteristische Religion bringt gegen die universale eingreifende Fortbildungen“. „Der Begriff der Gottheit wächst hier zu dem weit bestimmteren des lebendigen Gottes; zur Bezeichnung dieser neuen Stufe wird auch der bisher problematische Begriff der Persönlichkeit unentbehrlich“ (W. R. 360).

[2]) In welchem Sinne für Eucken die Wissenschaft auf die Religion angewiesen ist, haben wir bereits ausgeführt (vgl. W. R. 182, 34—183, 20).

bewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins sei.“ „Es ist der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik, daß das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Notwendigkeit die Momente des Seins erzeuge. Das auf diesem Wege Gewonnene wird dann vorausgesetzt, und inwiefern es einseitig und beschränkt ist, wird gerade dadurch das Denken genötigt, den nächsten — gleichsam ergänzenden — Begriff zu gebären“ (I. 36).

(Würdigung.)

„Anerkennung gebührt Hegels eindringender Energie, seinem vielseitigen Geiste, dem scharfsichtigen Blicke, mit dem er mitten aus den verworrenen Einzelheiten des Realen das Wesen als die Seele der Sache ans Licht zu heben weiß, seiner zergliedernden Kritik, überhaupt der von ihm erregten Bewegung der Geister“ (I. 109—110).

(Kritik.)

Die Dialektik, die nichts voraussetzen will, hat in Wahrheit die Anschauung der Bewegung, des Raumes und der Zeit in sich aufgenommen (I. 38, 29—39, 1; 40, 23—30; 41, 20—22; 50, 7—16). Hegels bloß logische Begriffe entsprechen nicht der in der Natur uns umfangenden Wirklichkeit (44, 9 bis 45, 2). Das reine Sein und die aus ihm geschöpften Begriffe sind nirgends vorhanden und nur unter Voraussetzung des in der Anschauung gegebenen vollen Seins (von dem sie abstrahiert wurden) verständlich (45, 15—24; 37, 29—33). „Die Anschauung greift da ein, wo die Dialektik zu Ende ist“ (70; vgl. dazu 78, 29—32; 79, 8—10; Beispiele: 53, 5—14; 56, 20—22 u. 74, 23—27). Logischen Begriffen werden

unvermerkt reale Größen untergeschoben (vgl. 57, 8 bis 12; 63, 18—32; 66, 26—28; ferner 61, 27—33 und 69, 18—22). „Die Dialektik ist nur möglich, inwiefern die Abstraktion zurückgetan und eine Vorstellung nach der anderen zur Ergänzung herbeigerufen wird“ (98, 16—20). Denn „das Denken ist blind geboren und hat kein Auge nach außen“ (92 unten).

„Wenn dem Menschen ein reines Denken möglich wäre, das sich selbst zum Sein bestimmte, so wäre es ein schaffendes Denken, das uranfänglich aus sich den Begriff der Dinge bestimmte, von diesen nicht bestimmt. Das menschliche Denken wäre auf dieser Höhe das göttliche. Beide fielen zusammen. Die dialektische Methode — in der Logik vom menschlichen Denken ergriffen — heißt das Leben der absoluten Idee“ (98—99). Nun aber widerspricht jene Annahme dem wahren Sachverhalt, und in ihr liegt deshalb ein Grundfehler des Hegelschen Systems. „Wenn das göttliche Denken schafft, so verhält sich das menschliche nur nachschaffend. Als nachschaffend setzt es das Sein voraus und die Wahrnehmung desselben; und es bleibt leer und unfruchtbar, wenn es nicht von der Anschauung empfängt“ (99).

2. Hegel in der Darstellung Euckens.

(Charakteristik.)

Nach Hegel ist die ganze Wirklichkeit Selbstentwickelung des Denkens (G. G. 167, 10), die Wahrheit ein Selbstbewußtwerden des Geistes[1]). Der Mensch, jenseit des subjektiven Meinens (Grdl. 111, 29—31;

[1]) Die Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit (L. D. 459, 9—10).

L. D. 455, 2—16), hat an dieser Wahrheit vollauf Teil (G. G. 17, 27—35; W. R. 46, 22—32; L. D. 454, 20—24). Hegel läßt also das Denken alle Wirklichkeit in Bewegung umsetzen, er feiert den Widerspruch (G. G. 167, 11; L. D. 455, 17—22) als die treibende und erhöhende Kraft[1]) des Weltprozesses (G. G. 95, 5—6; 7—8; L. D. 454, 37—46; Einführg. 5, 14—15). Alle Spannung zwischen Vernunft und Geschichte scheint glücklich überwunden, indem die Geschichte ganz und gar zur Entwickelung der Vernunft wird (L. D. 446, 39—447, 3), diese aber in solcher Entwickelung ihr Wesen findet (G. G. 255, 18—21; L. D. 455, 22—24)[2]). „In dieser Entwickelung ist jede Stufe nur ein Durchgangspunkt" (L. D. 455, 34). Was aber „sein besonderes Sein aufgeben muß und „aufgehoben" wird, das bleibt als ein Stück, ein Moment der höheren Stufe erhalten" (L. D. 456, 2—4). „Alles Geistige aber konzentriert sich im Denken mit seinen Begriffen". Die das Ganze zusammenhaltenden und aufhellenden Ideen sind Kern und Triebkraft der Geschichte (L. D. 456, 22 bis 26). In der Hingabe an ihre Bewegung liegt ein moralisches Element der Selbstentäußerung (L. D. 456, 35—457, 10).

---

[1]) Über die Bedeutung des Zwiespalts (Trendelenburgs reale Opposition, nicht zu verwechseln mit Hegels logischem Widerspruch) in Euckens eigner Philosophie vgl. etwa G. G. 14, 28—32; 31, 21—26.

[2]) Der Überzeugung von dem Innewohnen absoluter Vernunft in unserer Wirklichkeit entspricht die Erhebung des Staates zum Hauptträger der Kulturarbeit (G. G. 291, 10—12; Grdl. 49, 6—16; L. D. 458, 3—5).

(Würdigung.)

„Hegels Stärke liegt auf dem geschichtlich-gesellschaftlichen Gebiet; vor allen andern ist er der Philosoph des modernen Kulturlebens; dessen Intellektualismus, Optimismus, Fortschrittsglaube hat nirgends eine so großartige Durchbildung gefunden“ (L. D. 457, 14—19; vgl. dazu G. G. 241, 15—24)[1]). „Hegel bekämpft mit Kraft und Witz die eingewurzelte Neigung, an dem Staat eine bloß subjektive Kritik zu üben und mit Vorliebe bei den Mißständen zu verweilen, die unter menschlichen Verhältnissen unvermeidlich sind. Vielmehr gilt es, sich in das innere Leben und Wesen des Ganzen zu versetzen und aus ihm alle Äußerung zu verstehen“ (L. D 457, 37—458, 3).

Hegels kräftige und bedeutende Intuition „faßt eine reiche Zeit zusammen und verwandelt allen Ertrag der weltgeschichtlichen Erfahrung in einen eigenen Gewinn. Die Begriffsarbeit erscheint hier nicht als ein allverzehrender Moloch, sondern als eine freundliche Macht, die dem Leben zur Herausarbeitung seines Inhalts verhilft und selbst im Dienst eines weiteren Ganzen steht“ (L. D. 461, 30—35).

„Inmitten alles Problematischen hat Hegel allgemeinere Wahrheiten zur Geltung gebracht, deren Anerkennung sich auch die Gegner nicht entziehen können. Es wirkt aus ihm mit hinreißender Kraft

---

[1]) „Der Staat als Gesamtwerk steht hoch über den Individuen“ (L. D. 457, 22—23; vgl. aber die Überspannung der Staatsidee 458, 15—22). „Die genialen Individuen sind ihrer Zeit nicht fremd, sondern sie werden von ihr erzeugt und bringen lediglich zu voller Bewußtheit, was im Ganzen der Gemeinschaft aufstrebt“ (L. D. 457, 30—33).

die Idee eines allumfassenden, alle Gebiete gleichartig gestaltenden Systems, einer streng gegliederten und fest geschlossenen Arbeit“ (L. D. 462, 19—23 und 36)[1]).

(Kritik.)

Hegels Intuition „zeigt eine andersartige, reichere und weitere Grundüberzeugung“ als sein System. Dieses, „streng auf seine eigentümliche Behauptung zurückgeführt, bietet nicht mehr als ein Denken des Denkens, eine Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in ein Gewebe logischer Beziehungen, eine Austreibung aller seelischen Innerlichkeit und zugleich alles geistigen Inhalts. Es widerspricht diesem Hauptzuge schroff, wenn zugleich ein Reich der Gesinnung, eine seelische Tiefe, ein Gebiet der ethischen Werte anerkannt wird; in Wahrheit müßte alles derartige vor jenem logischen Getriebe verschwinden, so ganz müßte unser Sein darin aufgehen, daß für irgendwelches Erleben des Prozesses, für eine Verwandlung in Tat und Eigenbesitz nicht der mindeste Platz verbliebe“ (L. D. 461, 10—23; vgl. G. G. 18, 5—8; G. G. 256, 12—18).

Die menschliche Geistigkeit wird von Hegel viel zu rasch zur absoluten erhoben (G. G. 18, 8 bis 10; Einführg. 70, 29—35). Darin bekundet sich die Enge eines geozentrischen Standorts (L. D. 491, 16—20).

„Wo dem Denker die Intuition versagt, wie namentlich gegenüber der Natur (vgl. L. D. 457, 12 bis 14), wo also die Begriffskonstruktion allein auf ihr eignes Vermögen angewiesen ist, da wird Hegel

---

[1]) Zur heutigen Schätzung Hegels vgl. Grdl. 288, 15—29.

formal (vgl. G. G. 95, 19–24), leer (vgl. W. R. 50, 16—29), unerträglich; die trotzdem aufrecht erhaltenen Ansprüche reizen zur schärfsten Abweisung“ (L. D. 462, 3—7)[1]).

Im eigenen Wesen des Hegelschen Systems „steckt ein Widerspruch, den mit besonderer Stärke die Geschichtsphilosophie empfinden läßt. Denn indem sie die ganze Wirklichkeit in eine restlose Entwickelung verwandelt, will sie zugleich diese Entwickelung überschauen; so enthält sie gleichzeitig einen Zug zum Stabilismus eines letzten Abschlusses (vgl. G. G. 218, 28—37) und zum Relativismus eines grenzenlosen Fortganges (vgl. Grdl. 138, 1—11). Beide Bestrebungen wirken direkt gegeneinander, in diesen Zusammenhängen sind sie unvereinbar“ (L. D. 463, 15—21 und 36—37; Einführg. 71, 14—33).

Schluß: Euckens Charakteristik der Philosophie Trendelenburgs.

Eucken rühmt an der Trendelenburgschen Philosophie die universelle wissenschaftliche Methode (Beitr. n. Ph. 122, 10–19). Trendelenburg versteht das All als ein vom Geist beherrschtes Ganzes, in welchem die sich darbietenden Gegensätze durch die Macht einer überlegenen Einheit überwunden werden (ebd. 120, 25–29), in welchem aber dennoch das Recht des Einzelnen gewahrt bleibt (121, 5—10). Durchgehende Gesamttatsachen,

[1]) Auch finden sich nicht selten Künsteleien, so z. B., wenn die „immanente Religion des absoluten Denkprozesses als dem Christentum gleichbedeutend“ gelten soll (L. D. 460, 16—19).

Geist und Natur umfassende Mächte, bilden den Stützpunkt seiner prinzipiellen Überzeugungen.

Die Wendung zur Geschichte begründet sich in dem Verlangen, jenseit der bloßen Individuen eine Perspektive vom Standort der Menschheit zu gewinnen (122, 32—123, 9). Trendelenburgs unbefangene historische Forschung innerhalb der Philosophie wird das Mittel zur Erweiterung der Tatsächlichkeit (123, 29 - 33)[1]). Die Philosophie behandelt das Prinzipielle, den ruhenden Mittelpunkt des Seins; die Einzelwissenschaften drehen sich um sie mit dem Wachsen und Werden in der Geschichte (125), durch die für die Gegenwart Wertvolles erschlossen wird. Daß dem so sei, hat Trendelenburg ohne genügende Erörterung vorausgesetzt, immerhin aber durch die Überzeugung einer schon bei Plato und Aristoteles vorhandenen „organischen" Weltansicht wahrscheinlich gemacht (124, oberer Absatz).

Die später hervorgetretenen Gegensätze zwischen Denken und Sein, Mensch und Welt, Idee und Wirklichkeit werden zu wenig gewürdigt (124 unten); Trendelenburg nimmt Denken und Sein als zwei Welten an, zwischen denen er einen Zusammenhang glaubt herstellen zu können (131, 22—24). Infolge der schnellen Überbrückung der Kluft wird die Erkenntnislehre vernachlässigt (132, 18—25). Das Einzelne wird mit dem Ganzen zu rasch und zu unmittelbar in Beziehung gesetzt (132, 32 - 33).

[1]) „Wo der Gehalt der Zeit (schreibt Eucken G. G. 7) den Ausgangs- wie den Endpunkt bildet, da empfiehlt sich ein Heranziehen der geschichtlichen Betrachtung zur Unterstützung der philosophischen Arbeit".

Die gewaltige Erschütterung, welche das der Neuzeit eigentümliche Ausgehen vom Subjekt gebracht hat, unterschätzt Trendelenburg allzusehr (128 unten). Grundpfeiler seines Gedankenbaues sind Zweck und Bewegung (133, 12—13). Alles Seiende ist zweckvoll; im Menschen aber wird der Zweck zur selbsterkannten und selbstgewollten Macht. Der artbildende Unterschied des Menschlichen bekundet sich in der Loslösung des Ethischen aus dem Organischen. Das ergibt ein Organisches höherer Ordnung, durch welches eine eigentümliche Stellung des Menschen zur Welt begründet wird. Trendelenburg „hofft, in dem menschlichen Kreise Weltgedanken zu entdecken und das Dunkel des Weltgeschehens vom wissenschaftlich erschlossenen Menschenwesen aus erhellen zu können“ (135, 19—22).

III. Kritische Erörterung einiger Prinzipienfragen aus Euckens Philosophie.

Einleitende Erwägungen zur Freiheit des kritischen Verhaltens.

Wir können O. Siebert (Religionsphilos.) in keiner Weise beipflichten, wenn er auf S. 73 schreibt, daß Eucken es verstanden habe, „in so trefflicher Weise Religion und Wissenschaft zu verbinden und die Wahrheit der ersteren gegen alle feindlichen Angriffe sicher zu stellen“. Zunächst läßt sich „Wahrheit“ von Menschen niemals „sicher stellen“; sie setzt sich durch aus eigener lebendiger, mehrals-menschlicher Kraft. Das würde Eucken selbst

zugeben, wenn anders wir ihn kennen. Auch scheint uns jene Behauptung Sieberts im Grunde kein Lob zu enthalten. Denn eine Verbindung von Religion und Wissenschaft können wir niemals als Fortschritt begrüßen. Man wolle doch solchem Wirrwarr ein Ende machen und, den Tatsachen nachgebend, die Inkongruenz beider Lebensgebiete anerkennen, ohne aus ihr fälschlicherweise einen Widerspruch abzuleiten. Eigentliche Widersprüche gibt es nur innerhalb ein- und desselben Lebensgebietes. Einen engen Gesichtskreis verrät, wer Widersprüche empfindet, wo ein Leben aus dem Ganzen sich des Reichtums der Weltwirklichkeit freuen würde. Wir fordern eine Vermittlung von Religion und Wissenschaft, aber niemals eine Verbindung; denn diese schädigt eins wie das andre!

Nach Siebert soll übrigens Claß es verstanden haben, die „Realität der Gottesliebe sicher zu stellen“ (S. 77), und auf S. 159 heißt es: „Die voraufgehende Erörterung hat bewiesen, daß die Religion kein Wahn ist, sondern eine Realität[1]). Die ersten Forscher sind neu für ihren Wahrheitsgehalt eingetreten und haben denselben für alle Zeiten sichergestellt“. Das klingt vielverheißend; und doch, wenn wir's recht bedenken, so läßt jene Wendung die erforderliche Tiefe vermissen. Das ist für uns ein Grund aufrichtiger Betrübnis.

Einen großen Forscher wie Eucken ehrt man unseres Erachtens nicht dadurch, daß man sich sklavisch an ihn anschließt und sich allzu schnell die eigene Position nehmen läßt. Um diesen Fehler

[1]) Deshalb, weil es heute einige bedeutende Religionsphilosophen gibt?

scheint uns Trübe nicht ganz herumgekommen zu sein, wenn er meint: „In allen wesentlichen (?) Punkten ist eine Einigung der Überzeugung Euckens mit dem Christentum möglich“ (a. a. O. 39, 8—10). Diesen Satz widerlegt er ja selbst durch die weitere Darstellung der Euckenschen Anschauung vom Christentum (vgl. 39 letzte Z. — 40, 25 oder auch 41, 12—18). Finden wir da nicht Abweichungen in wesentlichen Punkten? in Punkten, die vielleicht nicht für Eucken, aber für einen großen Teil der Christenheit durchaus wesentlich sind? Mit der Bezeichnung „wesentlich“ sollte man eben behutsamer umgehen. Wir sind keineswegs geneigt, darüber, was am Christentum wesentlich sei und was nicht, die Gelehrten entscheiden zu lassen. Derartige Dinge sind noch nie durch Abstimmung erledigt worden. Dem Gesagten zufolge können wir in keiner Weise verstehen, wie Trübe sagen kann, „Euckens Religionsphilosophie sei der Tatsache der Religion[1]) in wahrhaft universaler und bei aller Kühnheit und Energie besonnener Weise gerecht geworden“ (44, 27—30). Auch hier wird wohl des Lobes zu viel gespendet. „Mögen doch auch die Anhänger des Alten diesem Freunde der Wahrheit, welcher der Religion so freundlich gegenübersteht, Vertrauen und Achtung entgegenbringen, auch wenn er zu widersprechen gezwungen ist“ (46, 6—10). Bedenkt Trübe, wenn er so schreibt, daß auch einmal die Vertreter des positiven Christentums gezwungen sein können, Eucken zu widersprechen? Sind nicht auch sie „Freunde der Wahr-

[1]) Ach wüßten wir doch, was mit solcher „Religion“ gemeint ist.

heit"? (vgl. Claß 88, 30—31). Im übrigen sei die Größe des Mannes vollauf anerkannt.

Trübes Schlußsatz (S. 70), demzufolge in Subjektivismus und Dogmatismus verfällt, wer nicht in den Bahnen von Troeltsch und Eucken wandelt, widersprechen wir aufs allerentschiedenste.

Im Gegensatz zur vorangegangenen nach Möglichkeit objektiven Darstellung geht die nachfolgende Betrachtung darauf aus, Euckens Philosophie in ihrer Anwendung auf einzelne Fragen des persönlichen Lebens kritisch zu behandeln. Indem wir uns dieser Aufgabe zuwenden, ergänzen und erweitern wir die bisherigen Ausführungen und halten, wo immer es die Notwendigkeit persönlicher Stellungnahme erfordert, der Behauptung Euckens die eigene Überzeugung entgegen.

Ausführung:

1. Die „metaphysische" Erkenntnistheorie.

Mit der Begründung des Erkennens auf das Ganze des Lebens erklären wir uns ohne Bedenken einverstanden. Nur möchten wir Ernst machen, wenn wir sagen: das Ganze des Lebens. Dieses wird zwar überall auch geistigen Charakter annehmen können, sodaß in der Tat von einer Erstreckung des Geisteslebens über das gesamte Weltall gesprochen werden darf; indessen halten wir uns überzeugt, daß das Ganze des Lebens sich nicht in geistiger Betätigung erschöpft, es müßte denn sein, daß wir den terminus „geistig" in ungewöhnlich erweitertem Sinne gebrauchten. Das Gemütsleben in seinem Auf und Ab, in seinem Wogen und Wallen, wie es durch die Er-

fahrungen des täglichen Lebens[1]) bestimmt wird, scheint uns für die Bildung des Charakters, für die innere Ausweitung und Bereicherung der individuellen, charakteristischen Persönlichkeit von ausschlaggebender Bedeutung zu sein. Ob aber diese innere Festigung des Herzens, ob die zarten Fäden, die das seelische Leben zweier Menschen verknüpfen, ob das, was wir Liebe nennen (wir denken hier nicht an physische „Liebe"), in seinem Wesen erkannt wird, wenn wir darinnen geistige Werte sehen, das wagen wir nicht unmittelbar zu entscheiden. Geistig nennen wir doch in der Regel die Betätigung des „denkenden" Menschen, des Forschers, des Gelehrten u. s. w. Ein weiterer Sprachgebrauch bezeichnet allerdings — es sei dahingestellt, mit welchem Rechte — auch das sittliche Leben[2]) als geistige Betätigung. In jedem

[1]) Solches innere Leben und Erleben des Gemütes in seinem Werden und Gewordensein spielt eine bedeutende Rolle bei aller Konsolidierung abgeklärter „Lebensweisheit". In dieser hat man auch eine Art praktischer „Philosophie" erkennen wollen und demgemäß von „Dorfphilosophen" gesprochen. — Die Gemütswelt steht für uns selbständig neben Moral (dem Reich der Gesinnung) und Wissenschaft (dem Reich, in welchem das logische Begreifen Herrschaft hat). Geläufiger ist die Koordination des Wahren, Guten, Schönen: der Logik (Wissenschaft), Ethik (Moral) und Ästhetik (Kunst). Über das Zurücktreten des Schönen bei Eucken vgl. Braun (Euckens Monismus) S. 163 oben. Indessen finden wir das Schöne doch nicht so ganz vernachlässigt. Es will nach Eucken den Gegensatz von Innerem und Äußerem zu vollem Ausgleich bringen (Einführg. 15), es bekundet den „durchgängigen Zusammenhang zwischen Natur und Geistesleben" (Grdl. 224 unten).

[2]) Die christliche Religion wiederum hat es nicht mit „geistigen", sondern mit „geistlichen" Dingen zu tun. — Der Begriff „geistig" ist unseres Erachtens viel enger als der Begriff des „Geistes", aus dem „geistig" und „geistlich" gebildet sind.

Falle nehmen wir wie für Wissenschaft (Philosophie) und Moral so auch für das Gemütsleben ein besonderes Reich in Anspruch; denn es erschöpft sich nicht in subjektiver Gefühlsweise, in schwankenden Affekten; vielmehr glauben wir auch hier an eine „Durchbrechung des bloßpunktuellen Seins“ (G. G. 27 unten)[1]). Wenn wir in dieser Weise das Leben bereichern, so wird vielleicht das in ihm begründete „Erkennen“ neue Einsichten in bezug auf Sinn und Wert unseres Daseins gewinnen. (Der Begriff des „Erkennens“ selbst ist leider nicht eindeutig bestimmt; wir unterscheiden religiöses, sittliches, wissenschaftliches Erkennen u. s. w. Wir dürfen vielleicht, entsprechend der Anerkennung einer Gesamtwahrheit gegenüber der religiösen, sittlichen, philosophischen Wahrheit u. s. w., auch ein Gesamterkennen statuieren — denn das Erkennen geht überall auf Wahrheit) Ist die Möglichkeit, die volle Eigenart, ja der Vorzug eines Erkennens vom Grunde des Lebens aus zugestanden, so gelangen wir allerdings zu einer „metaphysischen Erkenntnistheorie“[2]) (man muß die ungewohnte Bezeichnung

[1]) Vgl., was Steinmann (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrgang, Göttingen 1910) S. 15 u. 16 über den objektiven Charakter der Gemütserregung zu sagen weiß. „Die persönliche Ergriffenheit“ (15) oder „Weltergriffenheit“ (20) widersteht „aller bloßen Ästhetisierung des Stimmungstranszendenten“ (21 Anm.). — Sympathisch berührt uns auch, daß er jenes Vorurteil verwirft, als ob „nur auf rein intellektuellem Wege etwas über die wirkliche Welt auszumachen sei“ (S. 21; vgl. die Ausführungen auf S. 31). — Übrigens kennt Eucken selbst „die Region des Gemütes, das nur krasser Unverstand mit dem bloßen Gefühl zusammenwerfen kann“. Er bringt das Gemüt in nahen Zusammenhang mit der charakteristischen Religion (W. R. 310).

[2]) Das Leben selbst ist ein Unerkennbares, ein Stück Metaphysik.

schon gelten lassen) und zu einer eigentümlichen Methode, die bei Eucken als noologische Betrachtungsweise erscheint. Die Metaphysik braucht darum noch lange nicht unkritisch zu sein; an der Kantischen Erkenntniskritik orientiert, kann sie von sich aus eine auf eigenstem Boden gewachsene Erkenntnistheorie behaupten.

2. Das Leben als Grundaxiom.

Bornhausen behauptet: Euckens Geistesleben „hat das Charakteristische, daß es weder in theoretischer noch in praktischer Vernunft wurzelt, daß es weder Subjekt noch Objekt unterscheidet, sondern daß es schlechthin denkende Substanz und Funktion umfaßt“ (a. a. O. 283). Diese Behauptung halten wir für unrichtig. In der Konstatierung dessen, daß weder theoretische noch praktische Vernunft die Wurzel des geistigen Lebens bilden, scheint beinahe der Vorwurf zu liegen, als ob dieses völlig in der Luft schwebe (vgl. 284 oben). Solche Hilflosigkeit und solches Vongottverlassensein haben wir nun aber am Geistesleben niemals gefunden. Wenn Eucken sagt: „es gibt nicht eine theoretische und eine praktische Vernunft nebeneinander, sondern es gibt nur eine einzige Vernunft, die mit dem ganzen Leben zu tun hat; in den Begriff dieser Vernunft aber ist als wesentliches Merkmal das der Selbsttätigkeit aufzunehmen. Und es schwebt die Vernunft nicht frei in der Luft, sondern sie ist die Vertreterin eines bei sich selbst befindlichen Lebens, eines Beisichselbstseins der Wirklichkeit. Ohne ein solches gibt es keinerlei Wahrheit“ (G. G. 45), so unterliegt das bei sich selbst befindliche Leben

in gewissem Sinne freilich dem Urteil Bornhausens (283): „Das besonders Eigentümliche an diesem Lebensbegriff ist seine Undenkbarkeit". Aber ist damit eine Schwäche angedeutet? Hat nicht vielmehr ein offenes Auge, ein weiter Blick, ein himmlischer Sinn das Eine Unfaßliche, Undenkbare zu erfassen und zu denken versucht, da wo Bornhausens Erdenverstand Halt macht mit dem Ruf: nur immer nüchtern bleiben, was soll man sich darunter vorstellen!? Wer sagt uns denn, was „Leben" ist! Wir „wissen" es nicht, und doch ist es das „Allergewisseste" (vgl. G. G. 106, 37). — „Euckens Bemühung, diese Lebensvorstellung anschaulich zu machen, bleibt erfolglos" (283 unten). Ist „anschaulich" in übertragenem Sinne gemeint? Das Leben ist doch ein Unsichtbares! Wenn Bornhausen meint, „daß der Gedanke der einheitlichen Gesamttätigkeit des Menschengeistes ersonnen wird" (284), so würdigt er die Tat Euckens nicht richtig! Das Leben ist nichts Ersonnenes. Das gilt so wenig vom Leben des Geistes wie vom physischen Leben der organischen Wesen. Freilich, wer nur den Schatten sieht und nicht die Sonne, der ist noch fern von der Quelle des Lichtes. Nur aus Mißverstehen Euckens kann Bornhausen sagen: „Abgelöst und unbekümmert um die zwiespältigen Kräfte und Triebe des sinnlich-natürlichen Daseinsablaufs baut das Denken eine monistische Geisteswelt, die ebenso ideal wie unwirklich ist" (282 unten). Wir haben von Eucken oft genug gehört, daß es mit dem „bloßen Denken" nicht getan ist und daß das Geistesleben nur im Kampf mit den widerstrebenden Mächten des sinnlich-natürlichen Daseins zur vollen Durch-

bildung und Erhöhung gelangt[1]). — „Dieses höhere als allein wirklich behauptete Geistesdasein ist eben Axiom, und die Bejahung der spekulativ Denkenden ist der einzige Erweis der Möglichkeit dieser Geisteswelt, die allem Zusammenhang mit der Welt objektiver Wissenschaftlichkeit entrückt ist“ (282 unten). Auch hier ist Verschiedenes zu beanstanden. Wohl ist für uns das Leben des Geistes unwirklich, wenn es nicht unser eigenes Leben wird (vgl. Grdl. 228, 3—4). Darum bedarf es der Anerkennung und Bejahung in freier Entscheidung des Menschen. Daß aber das Geistesleben ohne die Bejahung des Einzelnen in sich selbst zusammenfalle, daß es alle Möglichkeit verliere, können wir nicht zugeben. Es gäbe sonst keine „Entwicklung des Menschen zum Geist“ (Einh. d. G. 490, 23—24). Was des weiteren die „objektive Wissenschaftlichkeit“ anlangt, so sei daran erinnert, daß Eucken nicht Wissenschaft treibt, sondern Metaphysik, zwar keine Metaphysik des Denkens oder der „freischwebenden Spekulation“ (G. G. 109 oben; Grdl. 114 unten) oder des „spekulativen Hochflugs“ (Einführg. 122), wohl aber eine „Metaphysik des („undenkbaren“) Lebens“ (im Gegensatz zur abstrakten „Metaphysik der Schule“, S. u. W. 141).

Eucken soll „weder Subjekt noch Objekt“ unterschieden haben (283 unten). Und doch lesen wir G. G. 27: „Jene Scheidung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innenwelt und Natur, behauptet eine unabweisbare Notwendigkeit“ (vgl. G. G. 26, 4 bis

[1]) Vgl. Einführg. 129, 24—28 und „Deutsche Monatsschrift“ Bd. I. Berlin 1902. S. 26, 3—6; 27, 14—23; 28, 5—7.

27, 7). Das Innewerden und Nacherleben solcher sachlichen Notwendigkeit freilich muß Bornhausen wohl wie eine „gefühlsmäßig-spekulative Bestimmung“ (284, 17) erscheinen. Eucken selbst führt den Nachweis, daß das Gefühl, weil an Besonderheiten geknüpft, keine überlegene Instanz sein kann, von der aus sich eine Wahrheit gewinnen läßt (G.G. 21). Bornhausen in seiner Abneigung gegen alle und jede Metaphysik kann Euckens umfassenden Wahrheitsbegriff nicht verstehen; er hält ihn für bloß formal (284 letzte Z.) und leer (285, 9). Und doch ist dieser Wahrheitsbegriff ausgezeichnet durch lebendige Tat; er ist kein Abstraktes, kein universale post res, sondern ein universale ante res et in rebus. Was wir nicht mit Händen greifen können, werden wir doch darum noch nicht „abstrakt“ nennen; dann wäre ja Gott das Allerabstrakteste; Er, von dem Paulus sagt: In Ihm leben, weben und sind wir! Nein, das Geistesleben ist ein Ursprüngliches, ein Schaffendes, das nicht durch abstrahierendes Denken gewonnen wird. Es kann von sich sagen: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest: Pascal“ (Grdl. 228).

Daß Bornhausen den Euckenschen Wahrheitsbegriff mißversteht, zeigt wohl der Satz, mit dem er das Kapitel über den „erkenntnistheoretischen Wahrheitsbegriff in der Philosophie“ eröffnet. „Was ist Wahrheit? Nachdem wir Euckens Wahrheitsauffassung kritisch erläutert haben, müssen wir die Frage in ganz formalem Sinn stellen: ist sie eine Tatsächlichkeit in den Objekten oder ist sie eine Funktion an den Objekten, ist sie ein Wert oder eine Wertung?“ (291 unten). Vor solche Alternative will uns Born-

hausen stellen; als ob wir uns notwendigerweise für eins von beiden entscheiden müßten, als ob Wert ohne Wertung, Wertung ohne Wert irgendwelchen Sinn behielte[1]). Über jene Schwierigkeit einer doppelten Weltansicht hat uns ja gerade Eucken hinweggeholfen; die Wahrheit ist keins von beiden; weder ein bloß Pragmatisches noch ein bloß Funktionelles!

„Tat und Freiheit scheint sich uns schlecht zu reimen mit der Behauptung der selbständigen Herrschaft des Geisteslebens über alle Einzelvernunft" (293). Diesen Satz brauchen wir kaum zu widerlegen. Im Vorübergehen nur sei an ein Wort Euckens erinnert: „Wie aus Abhängigkeit Selbsttätigkeit entspringen könne, das übersteigt als ein Urphänomen alle Erklärung, es hat, als die Grundbedingung alles Geisteslebens, einen durchaus axiomatischen Charakter" (vgl., was von den großen Deterministen gesagt wird, deren Leben eine Widerlegung ihrer Lehre war: W. R. 194—195).

Bornhausen spricht (296 oben) von Euckens „Versuch, durch Ablösung von aller psychisch gegebenen Vernunft des Menschen die reine Geisteswelt zu erbauen". Von solchem Versuch kann gar nicht die Rede sein. Es gilt nicht eine Ablösung, sondern eine Erhebung über das Psychische, eine Durchdringung des Seelischen mit geistigem Gehalte (vgl. Kalweits Ausführungen in der Christl. Welt, 20. Jahrgang, 1906, Spalte 244 unten, Satz[2])).

„Die Bedeutung des Gefühls für die Religion (sagt Bornhausen) ist von Eucken nicht erfaßt" worden (304). W. R. 197 lesen wir nun: „Den Aus-

[1]) Vgl. Braun (Euckens Monismus) S. 161.

gangspunkt aller Wendung zur Religion bildet die Empfindung eines schroffen Widerspruchs in unserem Leben, eines starken Kontrastes zwischen Forderung und Wirklichkeit. Jener Kontrast aber ist zunächst eine Sache des Gefühls; insofern bildet das Gefühl den seelischen Ausgangspunkt der Religion, der freilich grundverschieden bleibt von ihrer geistigen Wurzel. Aber die Wahrnehmung eines Kontrastes, die schmerzliche Empfindung eines Widerspruches hat in geistigen Dingen eine unerläßliche Voraussetzung: sie könnte nicht eintreten, wäre nicht in uns schon irgend eine Bewegung geweckt, irgendwelcher Drang nach Glück entzündet; bloß äußeres Leid bewirkt keinen Zusammenstoß und erzeugt kein Gefühl der Hemmung". Eucken redet — und darin treten wir auf seine Seite — allerdings nicht vom subjektiv-individuellen Ursprung, sondern von der seelischen Anknüpfung der Religion (vgl. Bornhausen 304, 20). Daß „das Phänomen der Religion nicht anders faßbar ist als im Individuum" (314), würde Eucken gar nicht bestreiten. Wir wissen ja längst: „Das Individuum ist die einzige Stelle, wo geistiges Leben ursprünglich aufquillt" (G. G. 294).

3. Das Wahrheitsproblem.

Nach Bornhausen werten wir die Einigung von theoretischer und praktischer Vernunft im sittlichen Handeln mit dem methodischen Begriff der Wahrheit. (298). Inwiefern und weshalb nun solche „methodische Vereinigung von Denken und Wollen" ohne weiteres auch das „Ziel für den Fortschritt des (sittlich) Guten" bedeute (319), will uns nicht recht

einleuchten. Bornhausen „behauptet den Begriff der Wahrheit im Rahmen der Ethik als Garantierung der Vernunftgemäßheit des ethischen Ideals und als Sicherung des stetigen Fortschritts der Menschheit auf die sittlichen Ziele zu“ (321). Würden wir wohl heute ein vernunftwidriges Ideal jemals „sittlich“ nennen? Was heißt eigentlich „Vernunftgemäßheit“? Sollen wir hier an ein Handeln in Gemäßheit der theoretischen oder der praktischen Vernunft denken? Bornhausen will doch beide streng geschieden wissen! Im „sittlichen“ Handeln haben wir ja, so wurde uns gesagt, die Einigung von theoretischer und praktischer Vernunft. Gibt es ein sittliches Handeln, ein „ethisches Ideal“ ohne diese Einigung? Wozu bedarf es denn da noch einer „Garantierung der Vernunftgemäßheit“? Kommt das Sittliche durch jene Einigung erst zustande? Wir glauben es nicht! Was unterscheidet die „Sittlichkeit“ von der „Wahrheit“ des Handelns? Freilich, Begriff und Vorstellung des Sittlichen haben ihre besondere Geschichte; der Kampf um die ethischen Prinzipienfragen wird mit ungebrochener Leidenschaft weiter geführt werden; und wir können Bornhausen keine bestimmte Ansicht vom Wesen des Sittlichen aufzwingen; ebensowenig aber werden wir uns von ihm einen Wahrheitsbegriff vorschreiben lassen, der auf den ersten Blick den Vorzug erkenntnistheoretischer Exaktheit hat, der aber einer tiefer eindringenden Überlegung nicht standhält, insofern er, auch als methodische Vereinigung von Denken und Wollen, nicht nur den Begriff des Sittlichen im Dunkeln läßt, sondern auch an Willkürlichkeit des Gebrauchs

einer längst vorhandenen und viel umfassenderen Vorstellung, der Vorstellung des Wahren, krankt.

Leser (Wahrheitsproblem S. 10) vertritt, im Sinne Euckens, einen besseren Wahrheitsbegriff: „Wahrheit bedeutet Leben". „Die Wahrheit als ein Wahrheitsleben muß für sich selbst einstehen .... Wo anders als in der Persönlichkeit findet sich dieses Leben?" (S. 76.) „Wir müssen unser eigenes kleines Ich zum Menschheitsich erweitern. Erst dann, wenn wir so etwas vom Genius der Menschheit in uns aufgenommen haben, kann das — in schaffender Tat — eintreten, was wir Wahrheit nennen" (86). „Wahrheit soll gelten, und zwar im höchsten umfassenden Sinne, sie mag für die einzelnen Persönlichkeiten gefunden sein oder nicht. Deshalb muß uns hinter aller Geschichte als Ideal vorschweben ein göttliches Persönlichsein. Hier wäre die letzte Wahrheit" (87).

Wihan (Z. f. Ph. Bd. 122, S. 92) schreibt: „Es gibt nichts, was man als „die Wahrheit" bezeichnen könnte, sondern es gibt unendlich viele verschiedene Wahrheiten. Wenn man von der Wahrheit im allgemeinen spricht, so versteht man darunter die Wahrheiten über die großen, wichtigsten Fragen der Menschheit". „Die Wahrheit ist eine gedachte oder ausgesprochene Aussage, der eine Wirklichkeit entspricht; als Kennzeichen der Wahrheit kann am einfachsten die Unanfechtbarkeit einer Behauptung angegeben werden". — „Eine Aussage über das, was außer uns ist und geschieht, oder unter Umständen sein und geschehen wird, geschehen kann, oder aber unmöglich ist, kann, darf und muß als der Wirklichkeit entsprechend, als eine Wahrheit erklärt werden,

wenn kein Mensch imstande ist, sie als unvernünftig zu erweisen“ (95).

Wem glauben wir? Eucken und Leser? Bornhausen? Wihan?

4. Die Frage nach den Wundern.

„Läßt sich leugnen, fragt Eucken, daß im Bewußtsein der Menschheit der Glaube an Wunder immer stärker erschüttert ist?“ (W. R. 25.)

Warum diese zurückhaltende Frage? Warum nicht die freimütige Erklärung: An sinnliche Wunder glauben, muß als für den modernen, wissenschaftlich denkenden Menschen unmöglich angesehen werden? Spielt nicht vielleicht bei der Vorsicht, die sich in der Fragestellung kundgibt, das leise Gefühl mit, daß es der positiven Behauptung denn doch an zureichender Begründung fehlen würde? Für uns bedeutet die Erschütterung des Wunderglaubens „im Bewußtsein der Menschheit“ zunächst nichts weiter als ein Überhandnehmen des Unglaubens, keinesfalls jedoch die Widerlegung der Möglichkeit des Wunders überhaupt. Für Eucken „ist das Wunder der Wunder[1]) die durchgehende Tatsache der Einigung von Göttlichem und Menschlichem, die Vergöttlichung des Menschen durch überlegene Macht, das Einsetzen einer neuen Kausalität gegenüber der bloßen Natur“ (W. R. 202—203). In das Reich der Natur selbst darf nun aber keine neue Kausalität eingeführt werden; denn dieses ist „in sich selbst gegründet und von eigenen

[1]) Vgl. Trendelenburgs Unterscheidung des großen, alltäglichen Wunders von einzelnen sinnlichen Wundern (II. 25).

Notwendigkeiten beherrscht“ (W. R. 25)[1]). Die neue Kausalität kommt also nur „gegenüber der bloßen

---

[1]) Einer gewissen Beliebtheit, besonders bei der „Christlichen Welt“ (z. B. 20. Jahrgang, 1906, Spalte 123ff., 321f.), erfreut sich die Unterscheidung zweier Arten des Wunders, einmal der „Unterbrechung des natürlichen Kausalzusammenhanges“, sodann des „Eingreifens Gottes in den Lauf der Geschicke zu einem bestimmten Zwecke“. Wunder der ersten werden abgelehnt und in solche der zweiten Art umgedeutet. Jene Unterscheidung hat ein berechtigtes Moment, sofern sie einen tatsächlich vorhandenen methodischen Unterschied der göttlichen Wirkungsweise zum Ausdruck bringt. Im Prinzip aber ist sie verfehlt; denn auch jenes göttliche „Eingreifen“, das anscheinend nicht im Widerspruch zu den Naturgesetzen, sondern durch ihre Vermittlung geschieht, bedeutet in Wahrheit ein Überschreiten des natürlichen Kausalzusammenhanges, nicht anders, wie es jene sinnlichen Wunder handgreiflicher Art erkennen lassen. Für die wirkende Ursache bleibt der Zweckgedanke (in dessen Dienst sie tritt) immer ein Transzendentes. Gesetzt den Fall, jenes göttliche „Eingreifen“ (der Ausdruck schon weist auf das Problematische der Sache hin) wäre in irgendeinem Falle unterblieben, so hätte das „natürliche“ Geschehen einen anderen als den eben eingetretenen Verlauf genommen. Der sichtbare Verlauf der Dinge, den man sich gern als immanentes Wirken Gottes in den Naturgesetzen (als der „von ihm gewollten Ordnung“) denkt — oft scheint es fast, als wolle man Gott auf eine bestimmte Wirkungsweise festlegen —, ist eben, sofern er einen Eingriff von Seiten Gottes enthält, kein immanentes Geschehen mehr. Die Vorstellung, nach der die Naturgesetze gleichsam die Zügel bedeuten, mit deren Hilfe Gott die Weltgeschicke „lenkt“, halten wir für naiv. Der ganze Unterschied der beiden Arten von Wundern besteht darin, daß das einemal ein Außerkurssetzen der gewohnten Wirkungsweise — und die Selbstoffenbarung Gottes ist allerdings etwas Außergewöhnliches —, wir dürfen vielleicht sagen: ein „Eingriff“ nach negativer Methode (äußere Transzendenz), das anderemal ein „positiver“, die Naturgesetze in besonderer Weise „lenkender“ „Eingriff“ (innere Transzendenz, oft fälschlich mit „Immanenz“ zusammengeworfen) stattfindet. Beide Fälle sind gleich geheimnisvoll, aber

Natur", nicht in ihr, zur Entfaltung. Wie sollen wir uns da das weltüberlegene Geistesleben zugleich als in der Welt wirksam denken? Wir lassen die Unterscheidung verschiedenartiger Kausalitäten, wie sie heute beliebt ist, gelten. Doch fragen wir mit Recht: kann das Geistesleben die Natur (nicht nur als ignorandum zur Seite liegen lassen, sondern) kämpfend überwinden, wenn nicht die ihm eigene Kausalität in die Natur einzudringen, ihre „allgemeine Ordnung" (W. R. 25) zu durchbrechen vermag? Andernfalls müßte die physisch-mechanische Kausalität als Teilerscheinung einer höheren, umfassenderen, eben der geistigen Kausalität aufgefaßt werden. Dann freilich bedürfte es keiner solchen Durchbrechung. Dann aber ließe sich auch nimmer ersehen, inwiefern die Natur für den Geist ein Seelenloses, ein Fremdes bedeute.

---

auch in gleicher Weise glaubhaft. Alle Kausalität ist ein Rätsel, und wir kennen nur wenige Formen des kausalen Geschehens. Das äußere (sinnliche, anscheinend unvermittelte) und das innere („lenkende") Wunder, sie beide dienen besonderen göttlichen Zwecken. So ist der Zweck in jedem Fall das Maßgebende. Völlig grundlos und unberechtigt ist die Behauptung, äußere (sinnliche) Wunder seien stets „willkürliche (d. h. zwecklose oder sinnlose) Eingriffe Gottes in die von ihm selbst gewollte Ordnung" (Christl. W. a. a. O., Spalte 123). Die ganze Gesetzlichkeit der Welt resultiert aus Gottes Wesen, und dieses von sich aus zu erkennen, darf kein Mensch sich rühmen. Er würde sich eines schmachvollen „Anthropomorphismus" schuldig machen Es wäre die Höhe der Anmaßung, im sinnlichen Wunder Willkürlichkeit oder inkonsequentes Verhalten Gottes zu konstatieren; „denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer will ihn unterweisen?" (1. Kor. 2, 16). (Die von uns geglaubte Auferstehung Jesu Christi ist ganz gewiß ein sinnliches Wunder).

Warum hat denn das Geistesleben keine Macht über die Natur? Ist es doch der tragende Grund aller Wirklichkeit! Die Natur selbst als ein Seelenloses, als ein „System von Massen und Bewegungen" (W. R. 25) kann und wird gegen das sinnliche Wunder keinen Widerstand leisten, sobald nur dem Geiste die freie Herrschaft im ganzen Weltall zuerkannt wird! Es kann kein Hindernis in der äußeren Erscheinungswelt sein, was Eucken vor Wundern zurückschrecken läßt. Es ist vielleicht die innere Struktur des in verschiedene Reiche und Stufen auseinandergetretenen Geisteslebens. Wir sahen ja, wie die Natur selbst als ein Werk des Geistes erscheint. Nun hat jede dieser Stufen ihre eigene innere Bestimmtheit. Und diese inneren Bestimmtheiten müssen fein säuberlich geschieden bleiben! Hier darf kein Übergriff stattfinden! Darf? Warum denn nicht? Wir kennen doch die grundsätzliche Differenz zwischen absolutem, substantiellem Geistesleben und seiner menschlichen Existenzform. Verbietet etwa eine innergeistige Notwendigkeit das Übergreifen des absoluten Geistes, Gottes, in das Gebiet der aus freier Tat gewordenen Determination, in das Reich der Natur? Keineswegs! Auch ist nicht zuzugeben, daß der Begriffsgegensatz: innere sachliche Notwendigkeit und schrankenlose Freiheit im Sinne der Willkür: auf den absoluten Geist, auf Gott anwendbar ist. Freilich, die menschliche Sprache kennt nur menschlichen Ausdruck und kann nicht über sich selbst hinaus; allzu leicht kommen wir wieder zu dem Satze: Gott ist allmächtig. Dieser Satz enthält ein berechtigtes Glaubensurteil, und doch: wissenschaftlich hat er keine Bedeutung für die Gottesvorstellung; denn er

ist mit dem anderen Satze: Gott ist kein Gott schrankenloser Willkür und kann es nicht sein, wenn anders wir in ihm noch Gott verehren wollen: schwer zusammenzudenken.

Wohl kennen wir sachliche Notwendigkeiten; wir erleben sie täglich. Bei tieferer, ehrlicher Selbstbesinnung finden wir uns manchmal geschoben, wo wir zu schieben meinten. Und doch, der Begriff der sachlichen Notwendigkeit kann zu einem trügerischen Gespenst, zu einem Irrlicht werden; er kann uns blind machen gegen Neues und Ungeahntes! Da mag es denn wohl heißen: das beruht auf Irrtum; denn es widerspricht einer sachlichen Notwendigkeit.

Wir aber glauben mit Shakespeare, daß es doch mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als unsere Schulweisheit sich träumen läßt. Gott wird dem Glauben kund, nicht der Forschung! Mit Euckens Geistesleben steht es gerade so; es will geglaubt sein (vgl. Leser, Wahrheitsproblem S. 89). Glauben bedeutet hier so wenig wie in der christlichen Theologie ein bloßes Fürwahrhalten, nein, vielmehr ein bedingungsloses Annehmen, ein lebendiges und freudiges Erfassen, hingebende Bejahung, ursprüngliches Vertrauen.

„An Wunder können wir nicht glauben," dieser Satz enthält eine Behauptung, die unseres Erachtens mit Euckens Lehre vom Geistesleben nicht organisch verwachsen ist; denn mit solcher Beschränkung fällt die souveräne Herrschaft Gottes. Als ob die Natur etwas außer Gott wäre, das nicht der fortwährenden Erhaltung bedürfte! Der Begriff des „Schaffens" ist einer der tiefsten, ja der allertiefsten Gedanken! Er besagt Lebenssetzung, absolute Position! Wie nun,

hat Gott die Natur geschaffen? Steht sie auf einmal fertig da? Woraus ist sie geworden? Aus nichts? Wie ist das möglich? Stammt die Materie aus Gott? Ist Gott Geist? Wie kann aus Geist Materie werden? Sind denn Geist und Materie zweierlei? Wer hat je den Geist gesehen? Wer hat je die Materie gesehen? Ja, was sehen wir denn? Oder sehen wir gar nichts? Doch! wir sehen Ihn; Ihn, den Schöpfer von Ewigkeit zu Ewigkeit! Ist nicht Gott über Raum und Zeit erhaben? Die Natur dagegen und wir Menschen, soweit wir in ihr gewurzelt sind, den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen? Wie ist denn die „Natur" Gottes Schöpfung? Ist nicht die Welt Gott selbst in seiner Sichtbarwerdung? Bedeutet da das Wunder vielleicht nur einen Gedanken Gottes? Gott steht über der Welt! Da soll die Welt noch seine Erscheinung sein? Woher das Böse? Sicherlich nicht aus Gott! Fragen über Fragen! Wir wollen keine Antwort suchen. Denn es sind törichte Fragen. Hier gilt nur die Identität von Frage und Antwort! Wer die Frage tut: Was ist Leben? der empfängt alsbald von Gott die Antwort: Lebe! und du weißt, was Leben ist! Wenn Gott Wunder tut, dann fragen wir nicht: Wie ist's möglich?, sondern rühmen: Sehet da! Er hat's getan!

Wohl! Die Natur umfängt uns mit Macht, wir können nichts wider sie! Gott umfängt uns mit Macht, wir können nichts wider Ihn! Kann Gott nicht Wunder tun, weil die Natur ihr eignes Reich hat, in dem es keine Wunder gibt? Woher wissen wir denn das, daß die Natur ein eignes Reich hat, dem Gott nichts anhaben kann? Glauben wir's, weil wir selbst der Natur unterworfen sind und nichts wider sie ver-

mögen? Kommen wir nicht auf einen Anthropomorphismus „wissenschaftlicher Denkart“ (W. R. 25), der kläglicher ist als alles Bloßmenschliche im Bereich der Religion? Denn in der Religion strebt der Mensch über sich selbst hinaus, wenn er gleich noch so sehr in anthropomorphen Vorstellungen lebt; er strebt hin zum ewigen Ziel. Eine Wissenschaft aber, die den Menschen an der Erde festhält, weil er Mensch ist, um dann aus dem beschränkten Fassungsvermögen des Menschen durch die Behauptung der Unmöglichkeit des Wunders ein unbeschränktes zu machen — denn nur ein solches könnte darüber entscheiden, was in aller Welt möglich wäre und was nicht —, die, kurz gesagt, den Kreis der Wirklichkeit so weit verengert, daß er nur noch Elemente trägt, die einer wissenschaftlichen Betrachtung erreichbar sind, eine solche Wissenschaft stellt einen Anthropomorphismus dar, der zwar von wenigen erkannt wird, aber nichtsdestoweniger den erstgenannten in der Religion zutage tretenden an Ärmlichkeit und Erbärmlichkeit weit übertrifft[1]).

Natur oder Geist? Erdenzweifel oder Gottvertrauen? Die Entscheidung liegt nicht in der Wissenschaft, sie liegt im Glauben! Und der Glaube ist durch die Wissenschaft nicht gebunden, weil er gerade das Objekt erkennt (als ein offenbartes), das die „Wissenschaft“ erkennen möchte, ohne daß ihre Mittel ausreichen. Ja, das „Erkennen“ durch Glauben, das

[1]) Ernst hat über „Wesen und Bedeutung des Anthropomorphen für Religion und Wissenschaft“ gehandelt (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrgang, S. 31ff.). Wir stimmen den Sätzen auf S. 41 zu, in denen er seine Ansicht in Kürze präzisiert.

ist nun freilich ein ganz besonderes Erkennen, es ist Geschenk der Gnade und Offenbarung.

Und Gottes Wunder, dienen sie unserer Ergötzung? Wird uns nicht vielmehr in ihnen liebreiche Hilfe zuteil? Glauben wir Gott oder glauben wir der Natur? Wo unser Schatz ist, da ist auch unser Herz; versuchen wir's bei Ihm; Er hilft uns!

Wir haben nicht über die Bedeutung der Wunder für die Religion, etwa im Christentum, gesprochen; denn wir treiben hier keine Apologetik des Christentums (wir stehen dem Urteil über die vielfache Unzulänglichkeit der christlichen Apologetik, wie es sich G. G. 402 ausgesprochen findet, nicht ganz fern), und am wenigsten hoffen wir (gesetzt den Fall, es bedürfe dessen), dieses dadurch zu retten, daß wir Euckens Ansicht als unbegründet erweisen. Vielmehr machen wir uns hier zur Aufgabe, Euckens Aussagen auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Wir sind aus dem Vorangehenden zu der Überzeugung gelangt, daß die Unmöglichkeit der sinnlichen Wunder von Eucken nicht erwiesen ist, ein geringer Vorwurf, wenn wir die Ansicht vertreten, daß jene gar nicht erwiesen werden könne! Unmögliches kann natürlich auch Eucken nicht leisten. Nun meinen wir, daß Eucken von vornherein eine prinzipielle Abneigung gegen Wunder hat; er findet sie — entbehrlich! Darum behaupten die Religionen, denen Wunder als integrierende Momente angehören, nur eine Mittelhöhe der Religion (vgl. v. Gerdtell, S. 47 unten). Ob Wunder für die Religion wirklich entbehrlich sind, können wir nicht mit wenig Worten entscheiden. Eins aber muß klar und offen gesagt werden: wir treiben hier nicht reine Wissenschaft, sondern Metaphysik! Es handelt sich

hier um Lebensanschauungen; hier steht nicht Meinung gegen Meinung, nicht Wissen gegen Wissen (im Sinne der „Wissenschaft"), sondern, um mit Eucken zu reden, Lebensentfaltung gegen Lebensentfaltung, Glaube gegen Glaube. Darum, wenn wir vorhin ausdrücklich Verwahrung dagegen einlegten, als wollten wir christliche Apologetik treiben, so sei doch, schon um der Klarheit und Verständlichkeit unserer Ausführungen wie auch um der vollen für Wissenschaft und Leben unentbehrlichen Aufrichtigkeit willen, keineswegs geheim gehalten, daß wir zwar das Christentum nicht als Weltanschauung werten, wohl aber in ihm, namentlich in der biblischen Erlösungslehre, die für uns maßgebende Heilswahrheit erkennen, daß wir von hier aus manches in besonderem Lichte sehen, auf besondere Weise beurteilen, daß wir dementsprechend ein Interesse daran haben, das, was an Euckens Philosophie wesentlichen (nach unserem Dafürhalten wesentlichen) Aussagen des christlichen Glaubens (soweit dieser die heilige Schrift zur Norm seines Lehrbegriffs macht) zuwiderläuft, in erster Linie kritisch zu behandeln und durch philosophische Erörterung (nicht durch populäre Apologetik) zu entkräften.

Inwiefern besteht denn, wenn wir nunmehr, nachdem wir im Prinzip die Möglichkeit der Wunder zugestanden haben, bestimmte geschehene Wunder als besondere Gottestaten ins Auge fassen, ein Widerspruch zwischen Wunder und rationaler Naturerklärung? (vgl. W. R. 26 oben). Wir sehen es nicht! Weit entfernt, die gewohnheitsmäßige Geltung der Naturgesetze in Frage zu stellen, erscheint das Wunder geeignet, uns aufs neue der längst bekannten Tatsache zu versichern, daß die Gesetze des natürlichen Geschehens

keine selbstherrlichen Potentaten sind, sondern nur die „einfachen Wirkformen der Elemente“ ermitteln (G. G. 157 oben). „Die rationalen Gesetze können das Wunder nicht dulden“ (G. G. 157 unten). Wie sind sie in diese Zwangslage hineingeraten? Da muß wohl Einer dahinter stehen, der ihnen Recht und Pflicht des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit zuerteilt hat. Sollte Er nun durch sie gebunden sein[1])?

v. Gerdtell (S. 42—48) hat eine auf die Autorität der heiligen Schrift gegründete, keine philosophische Entkräftung von Euckens Anschauungen in Sachen der Wunderfrage gegeben. Jenes Verfahren kann nur da auf Erfolg rechnen, wo die Anerkennung des N. T. als maßgebender Beurteilungsinstanz nicht

---

[1]) Eucken sagt: „Die Verwandlung in ein seelenloses Getriebe muß die Natur durchaus gleichgültig machen wie gegen alle geistigen so auch gegen alle religiösen und moralischen Zwecke; nach ehernen ewigen Gesetzen verfolgt sie ihre Bahn, unbekümmert darum, was der Mensch gut oder böse nennt“ (W. R. 26). Jesus führt uns in tiefere Erkenntnis: Der Vater im Himmel läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Jesus Christus hatte diese Erkenntnis nicht auf Grund irgendwelcher ihm zu unumstößlicher Gewißheit gewordenen Überzeugung von der Art göttlicher Weltregierung, sondern sie war ihm eigen als dem Gottessohn, der vom himmlischen Vater ausgegangen! (Der Mangel einer adäquaten und die Notwendigkeit einer bildlichen Ausdrucksweise macht die Sache selbst nicht ungewiß.) Ohne Annahme übernatürlicher Herkunft Jesu können wir jenes tiefe Wort des Zwölfjährigen im Tempel, dessen Einzigartigkeit keinem Zweifel unterliegt, nicht verstehen: „Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?“. Jesus unterscheidet streng das „Euer Vater“ und „Mein Vater“; nur wo er, sich selbst im Augenblick ausschließend, die Jünger beten lehrt, spricht er das „Unser Vater“!

mehr in Frage steht. In diesem Falle — der freilich für unser heutiges, philosophisch interessiertes Publikum nur selten zutreffen dürfte — verachten wir jene Methode der Beweisführung nicht. Uns dagegen lag daran, zu zeigen, daß auch vom philosophischen Standpunkt aus Euckens Anschauung im behandelten Punkte der zwingenden Beweiskraft entbehrt.

In der Anerkennung Jesu als des Gottessohnes ist die praktische Lösung der Frage nach den Wundern gegeben. Eucken schreibt einmal: „das wahre Wunder ist nicht die Durchbrechung der Naturordnung durch Zaubergewalt, sondern das Aufleuchten einer selbständig geistigen Welt im Kreise des Menschen“ (W. R. 206 unten). Wer wird sich wohl unterfangen, in den Wundern Jesu Zauberstücke zu sehen? (ob Eucken wohl Zauberei für möglich hält?). „Alle Religionen, deren Charakteristikum die Zauberei ausmacht, fassen ihre Gottheiten nur als besondere, technisch zu behandelnde Mittel oder Hemmnisse für die jeweiligen menschlichen Zwecke: Sinkt Israel auf diesen Standpunkt herab, dann fordert es Zeichen und stößt sich daran, wenn die just geforderten Zeichen ausbleiben. Die Juden fallen in Skepsis, wenn der Wundertäter im Dienste helfender Liebe nicht Wunder tut zu seinem eigenen Nutzen und für die Handlungen, die sie von ihm als Messias für ihr Volk erwarten. Wer nicht zuerst etwas von Gott will, sondern Ihn sucht wie der verlorene Sohn, Ihn selbst allein, ohne Ihm Vorschriften zu machen, dem sind Wunder Zeichen, *σημεῖα*, Fingerzeige auf den Jenseitigen und doch Allgegenwärtigen. Das Wie dieser Gottes-handlungen (Jesus selbst sieht sie als Gebetserhörungen an: Joh. 11, 41. 42) bleibt verborgen. Was

die einzelnen Wunder angeht, so könnte man ihrer lediglich durch eine übermenschliche Verbürgung der ausreichenden Klarheit und Verläßlichkeit der Berichte gewiß werden. Die hat man sich ehedem durch die Inspirationslehre zu verschaffen gemeint. Das halten wir für einen Irrtum. Das aber geht aus dem großen Zusammenhange in der Bibel zweifellos hervor, daß man die Wunder nicht als allgemeingültige Weltordnung oder als nachträgliche Korrektur der mangelhaften Schöpfung ansieht, sondern durchaus als Mittel der Offenbarung Gottes behufs des Glaubens, seiner Erweckung oder Stärkung. Die Wunder Jesu sind Gotteshandlungen, welche in dieser Welt voll Leid und Haß die Siegeskraft der Liebe darstellen und erweisen" (aus einer privaten Zuschrift vom April 1909).

5. Religion und Geschichte [1]) (die Offenbarung).

Eine entschiedene Ablehnung muß hier den Anfang bilden, und zwar die völlige Zurückweisung des Euckenschen Religionsbegriffs, so anmaßend und unvermittelt das scheinen mag. Wir halten „Religion" — wissenschaftlich betrachtet — für einen durchaus unklaren Begriff. Freilich, die Philosophie will mehr sein als Wissenschaft; darf ihr denn das, was wir als „Religion" erleben, nicht auch zum Gegenstand der Betrachtung werden? Eucken treibt ja Metaphysik! aber doch eine „wissenschaftliche"

[1]) Hier können wir auf Dunkmanns Schrift „Das religiöse Apriori und die Geschichte" hinweisen. Für uns ist namentlich der Abschnitt von Interesse, der „die Lösung der Antinomie des geschichtlich-apriorischen Charakters der christlichen Religion" behandelt (S. 107—116). Dunkmann behauptet einen dualistischen Geschichtsbegriff (121).

Metaphysik, oder irren wir uns? Er sieht in der Religion den „Aufbau einer eigentümlichen Wirklichkeit, die Gestaltung eines neuen Lebens aus dem beherrschenden Gedanken einer höheren Welt“ (L. D. 134). Einen solchen Aufbau halten wir für Menschenwerk, solange sich nicht Gott selbst in übermenschlicher Weise erschließt; und dazu bedarf es einer Offenbarung, die über das, was Eucken unter Offenbarung verstanden wissen will (W. R. 339), weit hinausgeht. Das Christentum steht und fällt mit dem spezifisch christlichen Offenbarungsbegriff. Die Religion Euckens erscheint uns trotz aller Widerrede, trotz aller Scheidung zwischen absolutem und bloßmenschlichem Geistesleben gerade darum als unzulänglich, weil sie eine Religion des Aufstiegs, der Erhebung zum Geiste ist. Man schrecke vor der Paradoxie nicht zurück! Erhebung in eine höhere Welt! Aufstieg zum Leben des Geistes! Das alles führt uns nicht zu Gott, nicht zu dem Gott, der sich aus selbsteigenem Rat derart in die Geschichte der Menschheit eingesenkt hat, daß er aus ihr nie und nimmer kann herausgerissen werden. An einen Aufstieg zu Gott, wie ihn die „Mystik“ zu erleben meint, glauben wir nicht (vgl. v. Gerdtell S. 12)[1]. Nun wird man uns vielleicht einwenden: Eucken lehrt ja selbst die Schwäche des Menschen; aus eigner Kraft können wir nichts tun, eine Weltkraft muß in uns zur Wirkung kommen. In der Freiheit und Selbsttätigkeit muß eine Gnade ersichtlich werden. Nun wohl! das alles sei vollauf anerkannt! Indessen dem frommen Wunsche entspricht noch lange keine

[1]) Joh 6, 44.

tatsächliche Rettung von Seiten Gottes. Das bitten wir dringend zu beachten. Und eine solche „Rettung“ ersehnt doch Eucken gleich wie wir, eine Rettung im Sinne der Eröffnung einer neuen Welt[1]). Von wem soll aber diese Eröffnung ausgehen? Von dem „Gott“, der vorerst nur in unserer Vorstellung und in unserer religiösen Phantasie Wohnung hat, oder von dem Einen, des Name heilig ist und der uns unbekannt wäre[2]), hätte er sich uns nicht selbst zu erkennen gegeben?

Von wem? Von Gott!

Wer ist Gott? Das weltüberlegene und in der Welt wirksame Geistesleben? Nein! viel, viel mehr! Woher wissen wir denn das? Der Sohn Gottes selbst hat uns einen größeren Gott gezeigt[3])! Da gilt kein vergebliches Mühen derer, die auf der Höhe philosophischer Bildung stehen und am Geistesleben Anteil gewinnen! Da ist keine Geistesaristokratie gebildeter Stände! Da ist Hilfe für Arme und Elende! Und solchen gilt der Ruf: „Kommt herbei, füllet frei Eure

[1]) Natürlich bedeutet für die „Religion des Geistes“ die „Rettung unserer Seele“ etwas anderes als für den christlichen Glauben (vgl. Messer, a. a. O. 566 ziemlich unten).

[2]) Vgl. Act. 17, 23. Wir müssen hier den Religionsphilosophen die Frage vorlegen, die Eucken an die „Generalpächter des Glaubens und Offizialvertreter der Religion“ richtet: „Was wißt ihr denn von den Ratschlüssen der Gottheit?“ (W. R. 284).

[3]) Jesus selbst sagt von sich: „Ich bin vom Vater ausgegangen und kommen in die Welt“ (Joh. 16, 28). Daß Er sich als Gesandten Gottes wußte, bezeugen uns auch die synoptischen Evangelien Matth. 10, 40; 15, 24; 21, 37; Marc. 9, 37; 12, 6; Luc. 4, 18—21 u. 43). Und daß Er in dem Gedanken lebte, Sohn Gottes in einzigartigem Sinne zu sein (im Unterschied von den Propheten), erhellt im besonderen aus Matth. 21, 37 und Marc. 12, 6.

Glaubenshände“ (Paul Gerhardt; vgl. Matth. 11, 25 bis 30). Rechnet Eucken diese Menschen zum trägen Durchschnitt? Das glauben wir nicht! Wir könnten uns sonst des Eindrucks nicht erwehren, als ob die „Ritter vom Geiste“ auf eigene Faust losziehen, unwissend, wo der Ausgang liegt.

Man wolle es uns nicht verargen, wenn wir zweifelnd fragen, ob wohl der Arbeiter, im Normaltypus gedacht, Euckens edlen, wahrlich edlen (wir bekennen es gern) und hohen Gedanken folgen könne. —

Und viele andere Erdensöhne werden nimmer Schritt halten[1])!

Wir streiten keineswegs gegen Euckens philosophische Gedankenwelt. Seine Philosophie kommt unserem metaphysischen Bedürfnis in viel befriedigenderer Weise entgegen als etwa die immanente Philosophie oder die Systeme eines Mach, Dühring u. a. Aber die Religion ist für uns weit mehr als Vertiefung und Krönung irgendwelcher Philosophie, vor allem ist sie uns keine Religion des Geistes; und nichts weniger als das ist nach unserer Überzeugung das Christentum.

Eucken sieht die Religion verarmen, wo sie aller Philosophie entsagt (G. G. 102). Auch darin liegt für uns ein Beweis der Untauglichkeit dessen, was unserem Philosophen „Religion“ ist. Denn wie die Philosophie des Geisteslebens, so wird alle Philosophie, so werden auch die hohen und höchsten Errungenschaften des menschlichen Geistes Sache bevorzugter

[1]) Und doch möchte Eucken, so betont Walter (a. a. O. S. 7), durch seine Philosophie die Förderung der Religion „nicht bloß bei den durch die Bildung Bevorzugten, sondern überall, auch bei den Massen des Volkes, betreiben“ (vgl. Walters Ausführungen auf S. 8).

Kreise bleiben. Das Christentum aber ist keine Errungenschaft menschlicherseits, sondern in ihm wendet sich Gott den Hilflosen zu, und zwar allen! (1. Tim. 2, 4; Röm. 5, 18). — Gewiß! wir müssen wohl sagen: Christentum ist Religion; denn hier greift Gott ein. Aber jene Aussage erklärt oder verdeutlicht gar nichts! Wie sollte auch Licht aus Dunkel kommen? „Religion" aber bleibt in völliges Dunkel gehüllt, solange kein klarer Inhalt, keine unversiegliche Lichtquelle erscheint. Dieses Erfordernis nun erfüllt das Christentum. Hier hat der Mensch sich nicht selbst einen Leuchter angezündet — der würde nur wenigen den Pfad des Lebens erhellen und auch diesen nur schwache Dämmerung leihen —, nein, „das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen, und die da saßen am Ort und Schatten des Todes, denen ist ein Licht aufgegangen" (Matth. 4, 16; dazu Joh. 8, 12). Das leuchtet so hell, daß man es überall sehen kann — und allezeit, denn es hat noch nichts von seinem Glanze verloren. Nur denen leuchtet es nicht, die „mit sehenden Augen nicht sehen". Sonst aber leuchtet es: überall! allezeit! Erhaben über Raum und Zeit! Was wollen wir mehr? Kann da noch von „Fixierung des Inhalts einer besonderen Zeit" die Rede sein? (W. R. 379). Freilich, die Tatsachen der christlichen Heilsgeschichte wird man erst dann richtig würdigen, wenn man in ihnen nicht bloß „historische Vorgänge mit ihrer Individualität" sieht (W. R. 15), sondern die übergeschichtliche Selbstoffenbarung Gottes, wie sie sich durch die geschichtliche (ihrer Außenseite nach durchaus geschichtlich bedingte) Erscheinung des Gottessohns innerhalb des sichtbaren Erdenlebens vollzogen hat.

In dieser Offenbarung ist keine Vermengung von Substanz und menschlicher Existenzform eingetreten; vielmehr ist aus Kraft und Ratschluß Gottes, des absoluten substantiellen Lebens, das Ewige in das Zeitliche eingegangen; Gott selbst ist Fleisch geworden; „Er wohnte unter uns, und wir sahen Seine Herrlichkeit“ (Joh. 1, 14). Wenn Er die menschliche Existenzform verschmäht hätte, so wäre Er von uns nie so völlig erkannt und im Glauben ergriffen worden, wie es jene höchste und abschließende Selbstdarbietung ermöglichte. Eucken kann uns hier leicht irre führen. Er warnt uns vor Bindung des Ewigen an einen bestimmten Zeitpunkt des geschichtlichen Ablaufs, da es ja dann kein Ewiges sein oder bleiben könne! Aber Eucken selbst weist nicht entschieden genug auf den unverkennbaren und durchaus erklärlichen Zusammenhang hin, in dem diese seine Ansicht mit der Ablehnung des spezifisch-christlichen Offenbarungsbegriffs steht. Denn sobald wir die übernatürliche Offenbarung, den Eintritt Gottes in die Welt, die Sichtbarmachung dessen, der über Raum und Zeit erhaben ist — allerdings ein Wunder in einzigartigem Sinne, Kundmachung eines Geheimnisses[1]) — glaubend anerkennen, sind wir von aller Bindung an einzelne Punkte befreit, haben wir das Ewige selbst bei uns aufgenommen. Wohl konnte das Ewige, wollte es offenbar werden, nur zu einer fest bestimmten Zeit in menschliche Existenzform eingehen[2])! Aber hat es denn damit seinen Ewigkeits-

[1]) Röm. 16, 25; Eph. 1, 9; 3, 9; Kol. 1, 26.

[2]) In ähnlichen Gedankengängen bewegt sich Walters Kritik (a. a. O. S. 88 oben).

charakter abgestreift? Das Ewige ist unwandelbar; „so gewiß die Religion ihre Wahrheit als göttlich gibt, so gewiß muß sie sie auch als unwandelbar geben“ (L. D. 171). Was soll „unwandelbar“ sagen? Jeder Beziehung auf Zeitliches entbehrend? Sicherlich nicht! „Unwandelbar“ ist gleichbedeutend mit „ewig“. Aber den Begriff der Ewigkeit gewinnen wir doch nicht durch endlose Verlängerung der Zeit in Vergangenheit und Zukunft. Das Ewige ist auch nach Eucken ein Zeitloses! Um in der Welt wirksam zu werden, unterwirft es sich nicht eigentlich einer reinen Verzeitlichung — denn damit würde es sein innerstes Wesen preisgeben, würde kein Ewiges mehr sein —, sondern es bedarf nun einer Durchbrechung der Zeit, einer Sprengung des natürlich-zeitlichen Weltlaufs. Eucken kann nicht nachweisen, daß die „Offenbarung“ notwendigerweise in einer allmählichen Erschließung des Ewigen durch das zeitliche Geschehen hindurch bestehen müsse. Und ebensowenig verbietet eine Philosophie des Geisteslebens, die Möglichkeit der vollkommenen göttlichen Selbsterschließung in der geschichtlichen Person Jesu Christi anzuerkennen. Man kann gerade in dem Anspruch einer geschichtlichen Erscheinung, eine für alle Zeiten gültige einzigartige Bedeutung zu haben, den Beweis für die Gegenwart des in ihr verborgenen und durch sie offenbar werdenden ewigen Lebens erblicken, kann in jenem Anspruch, wofern er sich nur aus sich selbst rechtfertigt, das untrügliche Zeichen wahrer Zeitüberlegenheit erkennen. Wie anders sollten wir sonst der Realität der Verbindung und des Zusammenseins von Weltüberlegenheit und Wirksamkeit in der Welt, wie sie Eucken wünscht und fordert (W. R. 172), gewiß werden?

Die Scheidung von Kern und Schale (Substanz und menschlicher Existenzform) ist ebenso beliebt wie gefährlich. Nach unserer Überzeugung bildet die Gottessohnschaft Jesu einen unvergänglichen Kernbestandteil des Christentums. Für Eucken hat sie keine Realität, besteht nur im Dafürhalten der Apostel und gehört darum zur vergänglichen Schale. Diese Abweisung hat aber nichts Zwingendes; sonst müßte jeder konsequent und ehrlich denkende Mensch den gleichen Weg gehen. Die Entscheidung in dieser höchsten Frage liegt im Bereiche persönlicher Willenstat! Der Ewige zieht durch geöffnete Türen ins Herz der Menschen ein (Offenb. 3, 20).

Wer da meint, die spezifisch christliche Offenbarung sei unhaltbar, gehöre einer veralteten, unwissenschaftlichen Denkweise an, der ist außerstande, ihren Sinn und Wert zu erkennen.

Eucken sagt: „Die Religion gibt ihre Wahrheit als göttlich". Die christliche Überzeugung drückt sich anders aus: Gott hat sich selbst für uns gegeben! „Gott ist im Fleische — wer kann dies Geheimnis verstehen? Hier ist die Pforte des Lebens nun offen zu sehen" (G. Tersteegen). Das ewige Licht hat immer geleuchtet; aber die Menschen sahen es nicht; da hat Gott den Vorhang weggenommen, und was anders ist die Tat der Offenbarung? Für uns Menschen bleibt sie unbegreiflich, und doch, hier haben wir's mit einer einmaligen, besonderen Tat Gottes zu tun (Joh. 1, 1—16).

v. Gerdtell hat über „Euckens Stellung zur Person Jesu", insbesondere zu seiner Gottmenschheit [1])

[1]) Wir bestreiten, daß „eine müde und matte Zeit" die Grundwahrheit einer völligen Einigung des Göttlichen und des Menschlichen

(a. a. O. S. 26 ff.) gehandelt. Wir heben hier nur einen Punkt heraus, der uns für die gesamte Religionsphilosophie bezeichnend zu sein und über ihre Stellung zu den übernatürlichen, philosophisch unerreichbaren und unerklärlichen Grundtatsachen des Christentums ein bedeutsames Urteil zu sprechen scheint. Eucken schreibt: „so muß das unmittelbare Verhältnis zu Gott Schaden leiden, wenn das Heil von der Vermittlung erwartet wird; ja, die Meinung, das Göttliche helfe nicht aus seinem eignen Wollen und Vermögen, sondern bedürfe dafür einer besonderen Anregung und Veranstaltung, enthält im Grunde einen Unglauben an der Grundwahrheit aller Religion: an der unmittelbaren Gegenwart der unendlichen Liebe und Gnade“ (W. R. 363; v. Gerdtell, S. 27, zitiert nach der neueren [2.] Auflage 1905). Hier zeigt sich der Gegensatz zwischen Euckens Dafürhalten und der christlichen Überzeugung in scharfer Beleuchtung, und hier tritt das Unrecht einer vorgefaßten Meinung, oder sollen wir sagen: einer mit unzulänglichen Mitteln erworbenen Anschauung auf Seiten Euckens ins rechte Licht. Für Eucken ist die unmittelbare Gegenwart der unendlichen Liebe und Gnade Grundwahrheit aller Religion. Wieder ein Beweis für die Unhaltbarkeit des philosophischen Religionsbegriffs! Jene unmittelbare Gegenwart, in der Eucken die Grundwahrheit aller Religion sieht, leugnen wir mit klarem Bewußtsein, in vollem Umfang und mit aller Entschiedenheit. Hier ist wohl der Wunsch der Vater des Gedankens! Von einem „unmittelbaren Verhältnis (des Menschen)

(die wir nur für Jesus Christus selbst zugeben) „in der Lehre von der Gottmenschheit Christi aufs unglücklichste formulierte“ (Grdl. 274).

zu Gott“ wissen wir nichts! Man wolle nicht glauben, daß uns das Dogma vom Verlust der ursprünglichen Gottesgemeinschaft durch den Sündenfall zu solcher Verneinung führe. Nein, wir gründen uns ganz auf die Erfahrung des Lebens. Wo ist denn die göttliche Liebe und Gnade? Ein Blick in das unsagbare Elend zahlloser Menschenkinder erweckt in uns billigen Zweifel! Liebe und Gnade kommen nun aber auch nicht aus dem Geistesleben! Da es kein unmittelbares Verhältnis zu Gott gibt, brauchen wir allerdings Vermittlung. Und diese haben wir nicht durch irgendwelchen Menschen, der Gott besonders nahe kam, sondern durch den, der im Anfang bei Gott war (Joh. 1, 2). Durch diesen ausschließlichen Mittler wird unser Verhältnis zu Gott keinen „Schaden leiden“. Es ist genau umgekehrt, als Eucken will. Eucken meint, die Vermittlungsidee schädige das direkte (von uns geleugnete) Verhältnis zum Göttlichen, indem sie dies dem Menschen ferner rücke (v. Gerdtell S. 27). Wir dagegen vertreten die Ansicht: „die ihr weiland nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, und weiland nicht in Gnaden waret, nun aber in Gnaden seid“ (1. Petr. 2, 10). „Denn ihr waret wie die irrenden Schafe; aber ihr seid nun bekehret zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen“ (1. Petr. 2, 25)[1]). Und wer das rechte Verhältnis von Gott und Mensch ermöglicht hat, wissen wir auch: Jesus Christus, der einige Mittler (1. Petr. 1, 17. 18). Wenn das, was nach Eucken Grundwahrheit aller Religion ist, wirklich „Wahrheit“ gewesen wäre, dann müßte uns freilich ein „Mittler“, ein Erlöser, vollständig überflüssig er-

[1]) Vgl. dazu die wichtige Stelle bei Paulus: Eph. 2, 1—13; 5, 8.

scheinen, ja er dürfte in der Tat als Störenfried gelten!

Dadurch, daß wir von Jesu Christo aus über alles Menschenleben in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Strahlen des ewigen Lichtes sich ausbreiten lassen, machen wir nicht die Geschichte zum „Quell ewiger Wahrheiten“ (W. R. 35) — dagegen würde Eucken mit Recht Einspruch erheben —; vielmehr glauben wir, daß in jener heiligen Nacht, „da die Zeit erfüllet war“, die göttliche Liebe den Schleier der Vergänglichkeit lüftete, daß sie in Überwindung der Zeit und der bloßen Geschichte das Ewige den menschlichen Blicken enthüllte. Und darum war's eine heilige Nacht; die zeitliche Hülle fiel, als die Fülle der Zeiten kam! Sie selbst, die ewige Liebe, wird zum Zeugnis unvergänglichen, unwandelbaren, absoluten Lebens; denn sie ist erhaben über alle bloße Geschichte, „die Liebe höret nimmer auf“ (1. Kor. 13, 8; 1. Joh 4, 9).

Solch „direktes Eingreifen einer übernatürlichen Macht“ wird von uns nicht als „unerträgliche Störung“ empfunden (Grdl. 6, 8—19).

Eucken nimmt insbesondere schweren Anstoß daran, „daß die Überlieferung zu ihrer Glaubwürdigkeit der wissenschaftlichen Prüfung bedarf, daß das Göttliche sich nicht mehr unbefangen hinnehmen, sondern nur durch mühsame Gedankenarbeit des Menschen hindurch aneignen läßt“ (W. R. 34). Auch das bestreiten wir. Die Wissenschaft zwar kann nicht umhin, den vorgefundenen Bestand der überlieferten Religionslehre zu prüfen und kritisch zu sichten, bevor sie dann den Ertrag zu systematischer Darstellung bringt. Anders ist die Lage der an der christlichen Religion lebendig beteiligten Individuen. Ihr Interesse

und ihre Sorge geht nicht auf unverfälschte Berichte, sondern auf die innerste Substanz der „Religion". Sie suchen das Heil zu erlangen und bewähren die Wahrheit des Christentums im täglichen Leben. Der heilige Geist, d. h. Gottes Geist, gibt ihnen die Vergewisserung der ausreichenden Klarheit und Verläßlichkeit der biblischen Urkunden ihres Glaubens. Doch das sind Fragen und Antworten, deren Andeutung der Zusammenhang der Erörterung notwendig machte, die sich aber, streng genommen, nicht mehr dem Rahmen einer der Philosophie Euckens zugewendeten kritischen Betrachtung einfügen. Überall vermochten wir Euckens Ansicht nur dadurch zu entkräften, daß wir ein nach unserer Meinung besseres und wertvolleres Positives an Stelle des von uns Verdrängten einschoben. Die Widersprüche zu unumstößlichen Sätzen apostolischer Lehre machten uns stutzig; wir untersuchten daraufhin die Philosophie Euckens an einzelnen Punkten und fanden, daß sich, rein metaphysisch betrachtet, viele Einwendungen gegen das Geistesleben und seine religiöse Fassung machen ließen. Der Unterschied der „Religion" Euckens als einer Religion des Geistes und des Christentums als der Selbstoffenbarung Gottes wurde uns Schritt für Schritt deutlicher. In seiner ganzen Ausdehnung wird er sich indessen erst zu erkennen geben, wenn wir, dem Zwecke der christlichen Offenbarung, der Erlösung des Sünders, nachgehend, Euckens Stellung zum Bösen mit der christlichen Wertung der Sünde vergleichen.

6. Das Problem des Bösen.

Wir freuen uns des Ernstes und der Aufrichtigkeit, mit der Eucken die Tatsächlichkeit des Bösen

anerkennt und an oberflächlichen Versuchen einer Theodizee Kritik übt (S. u. W. 125—126; W. R. 388/389). Auch für Eucken ist das „Rätsel des Bösen unlösbar“[1]). Eins allerdings macht uns sehr bedenklich. Das Böse erscheint immer in nächstem Zusammenhang mit „Hemmung und Leid“ (S. u. W. 126, 5—6), „Elend und Unvernunft“ (L. D. 138, 8). „Die Religion sieht in der Schuld die Schärfe alles Leides“ (W. R. 389; vgl. auch Grdl. 5, 13). Dem halten wir die Ansicht entgegen, daß das Böse sicherlich auch ein Leid, aber als Leid keineswegs in seiner Eigenart bezeichnet ist. Die Begriffe Sünde und Schuld, die für die persönliche Bejahung des Bösen gebraucht werden[2]), besagen eine freie, im Zustand der Verantwortlichkeit begangene sittliche Verfehlung. Leid und Hemmung indessen verstehen wir als Unglück jedweder Art: als körperlichen Schmerz, als Trauer über den Verlust von Personen und Sachen, als niederdrückendes Gefühl der eignen Ohnmacht, als Beschränkung geistiger Freiheit u. s. w.[3]). Diese strenge Scheidung vermissen wir bei Eucken und erkennen darin einen Mangel von ungeheurer Tragweite. Wie gänzlich Böses und Unglück im Gedanken Euckens zusammenlaufen, läßt folgender Satz erkennen: „Was den Menschen von jeher am stärksten zur Religion drängte, war das Verlangen nach Errettung vom

---

[1]) S. u. W. 126, 22; Grdl. 232, 13—14; L. D. 138, 30—31.

[2]) Von „Sünde“ spricht Eucken kaum; man hat uns wohl glauben machen wollen, „Sünde“ sei ein veralteter Ausdruck; unsere Zeit, die moderne Zeit, kenne keine Sünde mehr, man müsse dafür „Schuld“ an die Stelle setzen.

[3]) Die Unterscheidung von „Sünde“ einerseits, „Hemmungen oder Störungen geistigen Lebens“ andererseits finden wir auch bei Dunkmann (S. 111 unten).

Bösen, dem Bösen draußen und drinnen, das Verlangen einer Versetzung in reines Glück“ (W. R. 383). Auch Jesus hieß die Menschen beten: „Erlöse uns von dem Bösen“ (nach reformierter Fassung, entsprechend der Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung“), aber in der Weise, daß sie nicht in erster Linie ihr Verlangen nach reinem Glück zum Ausdruck brächten, sondern im Geist der vorangehenden Bitte („Vergib uns unsere Schulden“) Befreiung von sündhafter Art ersehnten. Sündenvergebung hat in Euckens religionsphilosophischen Gedanken keine Stelle[1]). Das muß um so mehr befremden, als gerade bei ihm die Persönlichkeit Gottes zur Anerkennung gebracht ist. Zwischen dem persönlichen Gott und den zu wahren Persönlichkeiten ausgewachsenen Individuen stellt doch das, was wir „Sünde und Gnade“ nennen, die allerintimsten, tiefinnerlichsten Beziehungen her. Oder nimmt Eucken den Begriff der „Persönlichkeit“ ausschließlich für das gesamte Geistesleben als „Verbindung echt geistigen Lebens zur Einheit“ in Anspruch? (W. R. 167.) Wir glauben es nicht. Denn wir sahen, daß dieses Leben in den einzelnen Individuen seine besondere Ausprägung findet. Ein anderes freilich mußten wir auch feststellen, daß nämlich Religion für Eucken Sache des Geisteslebens[2]), nicht der einzelnen Individuen ist.

---

[1]) Von hier aus muß Walters Meinung (a. a. O. S. 93 unten): „Die von Eucken über das Böse vorgetragenen Ansichten decken sich mit denen des kirchlichen Christentums“: modifiziert werden (vgl. auch Pöhlmann S. 91) — Dunkmann schreibt (a. a. O. S. 110 unten): „Die christliche Erfahrung hat ihr Spezifikum an dem doppelten Erlebnis der Sünde und der Vergebung der Sünde.“

[2]) Wir halten es für eine unangemessene Ausdrucksweise, wenn

Damit hängt zusammen, daß ihm „Gnade“ etwas ganz anderes bedeutet als dem biblischen Sprachgebrauch. Bei Eucken heißt es: wie bestehen „Freiheit und Gnade“ zusammen? Und die Antwort lautet: „Die Freiheit des Menschen ist nicht eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie selbst ist ihre allerhöchste Bewährung“ (W. R. 194); hier dagegen dreht sich alles um „Sünde und Gnade“. Statt eines ursprünglichen Zusammenbestehens von Freiheit und Gnade haben wir hier eine Gebundenheit an die Sünde, eine sittliche Unfreiheit (Joh. 8, 34) auf der einen, und eine Befreiung von Schuld und Macht der Sünde durch göttliche Gnade, eine Bewirkung der Freiheit, auf der anderen Seite. Sobald diese Freiheit geschaffen ist, dürfen wir freilich auch hier wiederum sagen, die Freiheit sei der Gnade höchste Bewährung. Das aber wird für alle Philosophie in der Tat ein unlösliches Rätsel bleiben, wie es freie, persönliche Individuen geben kann, die ihre Freiheit mißbrauchen, sich von Gott lossagen können, und wie doch zugleich diese ihre Freiheit eine göttliche Gnadengabe ist, wie dann aus Freiheit Knechtschaft der Sünde, und aus solcher Knechtschaft durch Lossprechung von Schuld, im Glauben empfangen, wiederum Freiheit wird, wie diese Freiheit mit der Abwendung von Gott ein Ende hat, wie, kurz gesagt, völlige Bindung an Gott mit höchster Freiheit identisch ist[1]). Es wird ein Rätsel bleiben dem grübelnden

Eucken sagt, das Christentum „mache das Verhältnis zu einem überweltlichen Geistesleben zur Hauptsache“ (Grdl. 235—236).

[1]) Den axiomatischen Charakter dieses alle Erklärung übersteigenden „Urphänomens“ hat ja Eucken anerkannt (W. R 194).

Verstande; dem menschlichen Herzen aber wird es offenbar. Die Sünde, als Dogma anerkannt, ist keinen Heller wert. Aber im eigenen Leben kann uns die Gnade zur Erkenntnis der Sünde führen. Jesus setzt Sünde bei den Menschen voraus (Matth. 9, 2; Marc. 2, 5; Luk. 5, 20). Wo aber die Sünde in ihrer weitragenden, klaren Bedeutung verkannt wird wie bei Eucken, da ergeben sich naturgemäß andere Fragen und andere Antworten! Einen Mangel bedeutet uns jenes Verkennen des Tatbestandes, weil durch Ausschaltung der Sünde (eines nach unserem Dafürhalten hochbedeutsamen Momentes unter den Faktoren, die das empirische Verhältnis von Gott, Welt, Mensch konstituieren) ein wichtiges, wir dürfen vielleicht sagen: das wichtigste Gebiet inneren Erlebens wenn nicht außer Acht gelassen, so doch zum mindesten nicht in der Weise gewürdigt wird, wie es der wahre Sachverhalt erforderte. Daß dergestalt ein großer Ausschnitt des Lebens vernachlässigt wird, kann einer Philosophie, die Metaphysik des Lebens, nicht Metaphysik der Schule sein will, niemals zur Empfehlung dienen. Jenes innere Erleben, auf Grund dessen die Anerkennung der Sünde als einer über alle Illusion erhabenen Tatsache zustande kommt, ist allerdings an Voraussetzungen gebunden, die nicht mehr im Bereich des „natürlichen“ Lebens liegen und deshalb der philosophischen Betrachtung solange schlechthin unzugänglich sind, als das philosophierende Individuum den christlichen Grundwahrheiten innerlich fern steht, sie nicht erlebt hat und des immanenten[1]) Maßstabes

[1]) Ein immanentes Verstehen trauen wir Eucken in diesem Falle nicht zu; er betrachtet das Christentum unter dem Gesichtspunkt, inwieweit es „die Forderungen, die aus dem Wesen des

der Beurteilung ermangelt. Nur der „Fachmann“ kann über sein Gebiet achtungswerte Aussagen machen, der „Laie“ [1]) wird entweder einräumen: hierauf verstehe ich mich nicht, oder — und dieser Fall ist leider nicht selten — seine Kompetenz überschreitend mit abweisender Gebärde ein richtendes Urteil sprechen. Auf dem Gebiet des „Christentums“ sollten nun — behaupten wir — nach Gottes Willen alle Menschen „Leute von Fach“ werden (1. Tim. 2, 4). Doch können wir sie nimmer dazu machen! Eins aber bleibt unser Recht: wir verwahren uns mit heiliger Energie gegen Eingriffe derer, die über Fragen der „christlichen“ Religion urteilen, ohne ihren Vollgehalt ausgeschöpft, geschweige denn in ganzer Tiefe durchlebt und erkannt zu haben; wir sind verpflichtet und berechtigt, die im Interesse angeblichen Fortschritts der Mensch-

---

Geisteslebens und seinem Verhältnis zur Welt hervorgehen“, erfüllt (Grdl. 274). Man wird ohne Umschweif zugestehen, daß die Apostel ihr Absehen auf ganz andere Dinge gerichtet haben. Wer im „Christentum“ lebt, der weiß, daß ihm „die Aufhebung aller Unterschiede auch im geistigen Vermögen, die Verdrängung der Gerechtigkeit durch weiches Erbarmen, die Einstellung des Kampfes gegen das Böse“ (Grdl. 236 unten) zu Unrecht vorgeworfen werden. Gerechtigkeit und Liebe stehen nicht im Gegensatz, sondern Gott in Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit will auch uns Menschen gerecht und heilig machen. Darum sandte Er aus dem Ratschluß ewiger Liebe Seinen Sohn Jesum Christum, „welcher uns gemacht ist zur Gerechtigkeit“ (1. Kor. 1, 30). Eucken behauptet, „daß in der ethisch bestimmten christlichen Gedankenwelt das griechische Ideal der Gerechtigkeit dem der Liebe weicht“. Solche Äußerung kann leicht falsche Vorstellungen erwecken. In Wahrheit kennt unsere durch das Christentum vertiefte Gotteserkenntnis keinen Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe.

[1]) Wir bitten, bei diesem Gleichnis nicht an den „Priester“ und „Laien“ im kirchlichen Sinne zu denken; davon wissen wir nichts.

heit vorgenommenen Entstellungen der „Religion“, sagen wir lieber gleich: des Christentums[1]) zu korrigieren.

Schluß.

Wir stehen am Ende.

Uns liegt nicht ob, und es wäre auch zu gewagt, über die Bedeutung der Gedankenwelt Euckens für Philosophie und Leben ein endgültiges Urteil zu sprechen.

Eins aber sei offen zugestanden: Euckens Schriften sind imstande, empfängliche Gemüter im Innern zu erregen und zu bewegen. Als wir vor zwei bis drei Jahren zum erstenmal ein Buch Euckens zur Hand nahmen, da waren es die „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart“. Der Eindruck war überwältigend; dafür mag Zeugnis geben, daß wir damals im Sturm der Begeisterung unter jene Schrift die Worte schrieben: „Ein unbeschreiblich herrliches Buch!“ Seitdem sind Monate und Jahre vergangen. Und wir sind bei Eucken nicht stehen geblieben. Wir haben ein anderes gefunden, das uns tiefer ergriffen hat. Es ist die Heilswahrheit des biblischen Christenglaubens; darinnen ist unsere Seele zur Ruhe gekommen, und wir erstreben nichts weiter.

---

[1]) Wir sind noch immer in schwankender Lage, wenn wir erwägen, ob das Christentum wohl den Namen „Religion“ verdiene; in Wahrheit ist es „Religion“, wir meinen sogar: die Religion; doch am Euckenschen Religionsbegriff, an der „Religion des Geistes“, gemessen, ist es offenbar keine Religion im Vollsinn. (Wir haben bereits auf Matth. 11, 25—27 hingewiesen; Luc. 10, 21—24, bildet die Parallele; zum Vergleich kann auch die schöne Stelle 1. Kor. 1, 26—29 herangezogen werden; V. 26 sagt: nicht viel „Edle“ sind berufen!).

Goethe ist ein Mensch gewesen. Von ihm stammen viel tiefe Worte. Eins darunter lautet:

Es irrt der Mensch, solang er strebt!

Ein anderes:

O glücklich, wer noch hoffen kann,
Aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen!

Jenes erste wenden wir auf alle Metaphysik an. Sie hat ihr Recht, und sie ist Sache des strebenden Menschen. Uns hat einmal jemand gesagt, nach der Wahrheit müßten wir unser ganzes Leben lang suchen; wenn wir sie schon gefunden hätten, dann müsse ja alles Streben ein Ende haben; da könne nicht mehr von wahrem Leben gesprochen werden.

Nun gibt es aber auch Menschen, die sind müde geworden vom Suchen[1]) und haben die Hoffnung verloren, jemals zu finden, was ihrem Leben wahre Erhöhung bringt. Sie sinken auf halbem Wege zusammen.

---

[1]) Gegen Pöhlmann S. 92—93. — Die Metaphysik sucht ewig! Die Offenbarung macht dem Suchen ein Ende! Die Frage ist nur, was denn eigentlich gesucht wird! Erkenntnis oder wahres Leben? Wohl beides! Das Christentum löst zunächst den ethischen Konflikt (Sünde und Gnade); die Erkenntnis kommt hinterdrein, wenn auch unser Wissen vorerst fragmentarisch bleibt (1. Kor. 13, 9). Euckens Metaphysik will gleicherweise wahrem Leben zum Siege verhelfen. Hier stoßen wir auf ein Problem, das dem denkenden Christen früher oder später zur persönlichen Angelegenheit wird, auf das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Metaphysik und Offenbarung. Eine prinzipielle Lösung kann hier nicht vorgeschrieben werden. Die Anerkennung der Tatbestände gibt, je nach ihrem Umfang, den Ausschlag in der persönlichen Entscheidung des Individuums.

Da erscheint der Heiland mit ausgebreiteten Armen: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht (Matth. 11, 28—30).

Nehmet auf euch mein Joch!
Sein Joch ist sanft?

Er ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der zum Eckstein wurde. Er ist geworden ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses!

Selig ist, der sich nicht an mir ärgert! (Matth. 11, 6; Luc. 7, 23).

Sind wir wie Faust, der immer strebend sich bemüht? Was fehlt ihm denn bei alle seinem Streben? Sagt er's nicht selbst?

Die Botschaft hör' ich wohl,
Allein mir fehlt der Glaube!

Lebenslauf.

Ich, Johannes Ernst Middendorff, evangelisch-reformierter Konfession, preußischer Staatsangehörigkeit, wurde geboren am 22. Januar 1890 zu Emden (in Ostfriesland) als Sohn des seit Michaelis 1909 im Ruhestand lebenden Pastors J. H. Middendorff und seiner Frau Johanna, geb. Martin. Meine Vorbildung erhielt ich auf dem Kgl. Wilhelmsgymnasium zu Emden, welches ich Ostern 1908 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Immatrikuliert wurde ich Ostern 1908 in Tübingen, Ostern 1909 in Leipzig, Ostern 1910 in Halle, Michaelis 1910 in Erlangen. Inskribiert war ich seit Ostern 1908 bei der philosophischen, seit Ostern 1909 bei der philosophischen und theologischen Fakultät.

Im April 1910 verlegten meine Eltern ihren Wohnsitz von Emden nach Godesberg. —

Herr Professor Dr. Falckenberg hatte die dankenswerte Freundlichkeit, sich der zur Begutachtung vorliegender Arbeit erforderlichen Mühe während der Osterferien zu unterziehen.